¿Quién era Martín Lutero?



joan busquets



PEDAL 182

JOAN BUSQUETS

¿QUIEN ERA MARTIN LUTERO?

EDICIONES SIGUEME - SALAMANCA, 1986

Tradujo Maite Periel sobre el original catalán *Martí Luter. Valoració actual de la Reforma*

Apartado 332 - 37080 Salamanca (España)
ISBN: 84-301-1003-8
Depósito legal: S. 578-1986
Printed in Spain
Imprime: Gráficas Ortega, S.A.
Polígono El Montalvo - Salamanca, 1986

Cubierta: Félix López

Agradecimiento

Con sincera gratitud dedico este libro a la memoria del Dr. Damià Estela, que fue rector de mi seminario, maestro y amigo inolvidable. Y con él, a los demás profesores y superiores, a los compañeros y alumnos del Seminario diocesano de Gerona.

Aunque la ocasión de escribir este pequeño ensayo haya sido el quinto centenario del nacimiento de Martín Lutero, el propósito viene de algunos años atrás. Por eso, de entrada, creo un deber recordar a mis profesores de Historia de la Iglesia, empezando por el Dr. Cases y el Dr. Calzada en el Seminario conciliar y continuando por los jesuitas de la Universidad Gregoriana de Roma, especialmente los padres García Villoslada, Hertling, Grisar, Schneider, Monachino, Kempf, Droulers, Huizing, Kirschbaum y el P. M. Batllori, maestro más que profesor.

Muy en particular he de dar las gracias aquí al amigo José M. Rovira Belloso, profesor de la Facultad de teología de Barcelona, por haber aceptado tan amablemente escribir el prólogo de este pequeño ensayo, avalándolo con su autoridad.

También he de agradecer a los compañeros Josep M.ª Marqués, Jesús Prat, Andreu Soler, y Vicenç M.ª Capdevila, profesores del Seminario de Gerona, su ayuda en más de una cuestión. Igualmente debo gratitud a J. L. González Novalín y R. Arnau, del Centro español de estudios eclesiásticos de Roma (Montserrat), y a J. García Hernando, reconocido ecumenista, porque han dado cumplida respuesta a mis consultas.

Pero especialmente debo dejar constancia de la inestimable colaboración de Victòria Julià, secretaria paciente y eficaz, que ha mecanografiado una y otra vez los originales, así como de la labor de Maite Periel que tradujo la obra al castellano y de la de Jaime Guerra y Quintín Calvo, que me ayudaron a revisar esta traducción. También debo expresar mi reconocimiento al jurado del «Carles Rahola» que se dignó premiar este ensayo y a la Editorial *Sígueme* que ha publicado la obra en castellano.

Finalmente desearía recordar aquí a unos compañeros de ruta: en efecto, Lolita Rubau, Francese Folch y Narcís Costabella peregrinaron conmigo a la Alemania de Lutero y juntos recorrimos, paso a paso, los lugares luteranos, en una singular aventura que resultó muy positiva tanto cultural como espiritualmente.

J. B.

CONTENIDO

Agradecimiento 7

Prólogo 11

Introducción: Para comprender a Lutero 15

PRIMERA PARTE 33

1. Martín Lutero: El hombre y su país 35
2. La primera etapa de una vida atormentada 57
3. «En el umbral de los tiempos modernos» 77
4. La preparación de la Reforma 91
5. La ascendencia espiritual de Lutero 105

SEGUNDA PARTE 121

6. El enfrentamiento con la Iglesia 123
7. Consumación de la ruptura 146
8. Abatir una Iglesia, construir una nueva 157
9. Un profeta en decadencia 187
10. El Luteranismo sin Lutero 209

TERCERA PARTE 251

11. Lutero visto por los católicos de ayer 253
12. Lutero desde la Iglesia de hoy 268
13. Conclusión: «Todos somos mendigos» 289

Apéndices 295

1. Cronología esencial de la vida de Lutero 297
2. Información bibliográfica y sobre posibles lecturas 300

Indice general 308

Prólogo

¿Qué puede aportar a nuestra cultura actual y a las comunidades cristianas de este país un libro sobre Lutero escrito por un católico que, además, es sacerdote?

Si algún hipotético lector se planteara una pregunta como esta, merecería una respuesta pausada, bien razonada, que sin duda serviría como verdadero prólogo al libro de Joan Busquets sobre Martín Lutero. Pues bien, esto es exactamente lo que me gustaría hacer. Lo primero que deberíamos responder al intrigado lector es que este libro aporta un grado muy notable de información y de normalidad en el ámbito cultural al que va destinado. Y ello tanto por su estilo como por la experiencia de su autor en el terreno histórico y en el teológico.

1. El estilo es funcional, sin ninguna pretensión: ni falso transcendentalismo ni ampulosa retórica. Diría que es un estilo *catequético*, y no creo que este calificativo desagrade al autor. Fluidez, claridad y precisión son los atributos que corresponden al modo de hacer de Joan Busquets. Debe entenderse que estos cabalgan sobre una madurez que no es la que corresponde a la simple acumulación de lecturas, a pesar de que sean muchas, sino que es el grado de comprensión madura propia de quien, a través de la lectura y de la reflexión personal, ha llegado a asimilar los hechos y a desvelar su verdadera significación

Por ello, el libro de Joan Busquets ofrece aquella impresión que tantas veces hemos admirado en pequeñas obras maestras de síntesis del área francesa o anglosajona, donde se advierte la mano experta —no la del simple aficionado— que procura que no falte nada, que se vea bien el panorama de los acontecimientos, y que resalte la viveza y el relieve de cada uno de los episodios y detalles.

¿Se entiende ahora por qué digo que un libro así es ideal para llenar la cadena de vacíos que sobre Lutero, la génesis de la Reforma, y sobre el alcance del protestantismo en general, tiene el lector medio en España, y por qué puede suponer un paso hacia adelante en el proceso de información y de normalización de la cultura del católico o del ciudadano normal?

2. El lector sabrá apreciar que Joan Busquets tiene el instinto y el oficio del historiador. Sabe transmitirnos el «genio del lugar» y «el espíritu del tiempo» como el novelista sabe cuidar el ambiente de las escenas que describe. No se limita a presentar una simple crónica apoyada en unos datos fríos y en unos lugares geográficos. Sabe, sobre todo, presentar tanto las causas próximas y remotas de los acontecimientos de la Reforma —el lector se hace cargo de que los tiempos estaban preparados y que una chispa tan sólo podía provocar el incendio— y sabe encuadrar estos hechos en el marco social, político, económico, cultural y religioso en el que hacen su aparición. Es una tarea que Busquets realiza con gran vigor y con conocimiento de causa.

Me ha impresionado la honestidad y la claridad —didáctica— con las que presenta las cuatro teorías que intentan explicar tanto la Reforma como su rápida y profunda propagación: la de Lortz e Iserloh, que la atribuyen al derrumbamiento del edificio medieval; la de Marx y la de algunos marxistas alemanes-orientales y checoslovacos actuales, que consideran la Reforma hija del capitalismo incipiente; la de Hermann Tüchle, que se fija en las condiciones socio-religiosas que *preparan* el cambio, y la de Jean Delumeau, que atribuye la Reforma a causas psicológicas, religiosas, y también objetivas,

como son la angustia generalizada, el espíritu laical y anticlerical y la difusión de la Biblia a través de la imprenta.

Menciono este punto no sólo porque pienso que constituye una de las perlas del libro, sino porque creo que, al exponer la teoría del profesor H. Tüchle, Joan Busquets está enseñando una forma muy provechosa de hacer el tan deseado análisis riguroso de la realidad; análisis que —por el hecho de centrarse en un acontecimiento eminentemente religioso— no puede olvidar, precisamente, los factores religiosos.

3. Pero Joan Busquets es también experto en teología, y de ello es muestra su justa presentación de los diversos puntos de la doctrina de Lutero; justa es también la apreciación de las diferencias tanto de Lutero respecto a los católicos como hacia los otros grandes personajes de la Reforma: Calvino, Zwinglio y el irénico Melanchthon, que es objeto de un tratamiento especialmente comprensivo por parte del autor.

En cuanto al campo teológico, se ha de decir que Joan Busquets tampoco aquí se limita a una simple crónica ideológica, sino que intenta presentar las ideas en tanto que hechos doctrinales que han tenido su parte sustantiva en la preparación de la explosión reformadora. En este sentido sabe presentar la *devotio moderna*, la mística renana, las actuaciones de Wiclef o el movimiento hussita, en tanto que hechos que *realmente preparan* la Reforma de Lutero, y no solamente como curiosos precedentes ideológicos del reformador alemán.

En este marco de madura comprensión, los puntos capitales de la Reforma se presentan al lector mucho menos como tópicos que como momentos llenos de significado que invitan a la reflexión, e incluso, a una comparación con la situación presente: el asunto de las indulgencias, el retiro de Wartburg, la traducción del nuevo testamento, la Confesión de Augsburgo... no son simples manifestaciones de ideas nuevas ni tópicos casi míticos, sino hechos teológicos y sociales llenos de significación y de consecuencias prácticas. De este modo, la Reforma aparece no como una discrepancia ideológica, sino como un movimiento religioso, como un acontecimiento de la sociedad euro-

pea moderna, con todas sus paradojas doctrinales y con su profunda carga de emancipación y de ruptura con la edad media y... con la Iglesia anterior.

No creo traicionar el pensamiento de Joan Busquets si digo que —entre líneas— quiere sugerirnos una pequeña «lección de historia» destinada a los católicos de nuestro tiempo y de nuestro país. También hoy queremos ser «espirituales» e ir al evangelio como los reformadores del siglo XVI. También hoy, como el Lutero joven, vemos que el conjunto de la Iglesia se ha de convertir una y otra vez, según el principio *Ecclesia semper reformanda.* Pero, ahora más que nunca, católicos y protestantes vemos con una nueva mirada y con un deseo más vivo todo lo que se refiere a la unidad y a la comunión eclesiales. Así lo testifica el teólogo protestante W. Pannenberg, citado por Busquets, al referirse a la nueva sensibilidad ecuménica:

> Nada más lejos de las intenciones de los reformadores que separar de la iglesia católica una iglesia evangélica... El nacimiento de una iglesia evangélica y de una iglesia reformada peculiares expresan, no el éxito, sino el fracaso de la Reforma. Como mínimo, la Reforma del XVI queda incompleta hasta que no se reconstruya la unidad de la auténtica iglesia católica a partir del evangelio.

Hacer que sean realidad estas palabras proféticas es tarea de todos.

Josep M.ª Rovira Belloso
Facultad de Teología de Barcelona

Introducción: Para comprender a Lutero

«¿Quién se atrevería a negar que hoy se impone una valoración más justa de la persona y de la obra de Lutero?

A través de los siglos la persona de Martín Lutero no ha sido siempre bien entendida y su teología tampoco ha sido rectamente presentada. ¿Quién osaría negar hoy que Martín Lutero *fue una personalidad profundamente religiosa, que buscó con toda honestidad y abnegación el mensaje del evangelio?*... El mismo concilio Vaticano II ¿no ha aceptado muchas de las exigencias que habían sido expresadas por Martín Lutero, y gracias a las cuales, muchos aspectos de la fe y de la vida cristiana son actualmente mejor expresados que antes?»[1].

Estas palabras, pronunciadas por el cardenal Jan Willebrands durante una conferencia celebrada ante la Asamblea de la Federación luterana mundial, expresan exactamente la razón de ser y el objetivo de este libro. Unas afirmaciones tan contundentes, expuestas con tanta autoridad en una circunstancia tan solemne por el máximo responsable de la iglesia católica en materia ecuménica, constituyen todo un desafío para los estudiosos del tema y para los historiadores en concreto. A mí mismo me animaron en el deseo de comprender mejor y de

1. Ver J. Willebrands, «Discurso a la V Asamblea de la Federación Luterana Mundial» (Evian 1970): Documentation Catholique (1970) 765-766. Fragmento en Renovación Ecuménica 18 (15 agosto 1970).

ayudar a los demás a conocer y comprender «el caso Lutero». De aquí arranca el firme propósito de presentar mediante una modesta síntesis la rica y problemática figura del reformador, sin dejar que la simpatía me lleve a esconder la verdad ni que las discrepancias me hagan menospreciar sus requerimientos y propósitos. Sería una lástima que, obsesionados por sus desaciertos, no reconociéramos las aportaciones auténticamente cristianas que nos brinda y que han marcado en profundidad la historia de la Europa moderna.

1. *¿Quién era Martín Lutero?*

Este pequeño ensayo de historia religiosa es fruto de 1983. Debe considerarse hijo del año de Lutero.

¿Quién era Martín Lutero? He aquí una pregunta que muchos se han planteado a lo largo de este año y que merece ser contestada. Este libro quisiera dar una respuesta sencilla, pero documentada. No es más que un ensayo, que no pretende ser original, redactado a base de lecturas realizadas durante muchos años, teniendo también en cuenta las aportaciones más recientes de los estudiosos. Muchos capítulos habían sido pensados para las clases de historia o de ecumenismo, y no he evitado en la redacción el tono didáctico y divulgativo con la intención de hacer asequibles estas aportaciones a los no especialistas, en una síntesis que pretende ser completa e inteligible.

Con motivo del quinto centenario del nacimiento de Martín Lutero se ha producido una verdadera avalancha de publicaciones, artículos, entrevistas, programas de televisión..., por parte de las figuras más cualificadas de todas las iglesias cristianas y también de los estados, de los gobiernos y de los responsables de departamentos de cultura, incluidos los más significativamente laicos.

Pero, ¿quién fue realmente Martín Lutero? O mejor dicho, ¿quién es o qué representa todavía hoy? ¿Qué puede significar para nosotros?

Estas cuestiones se las formula el ciudadano medio, el hombre normal, creyente o no, y se pregunta si en esa nueva

orientación más comprensiva de la Iglesia no se esconde algo, si se disimula o simplemente si se quiere olvidar el pasado, sin removerlo. Desinformado y un poco confuso, sólo entrevé que lo que hasta ahora era negro se ha vuelto blanco, y se pregunta si todo ello no se deberá a conveniencias de orden pragmático. Quiere aceptarlo de buen gusto, pero no lo acaba de entender.

¿Quién era Martín Lutero?

La gente quiere saber quién fue y qué pasó; si vale la pena continuar hablando de él. Le gustaría saber el porqué de una nueva actitud más comprensiva y receptiva hacia el padre de la Reforma, y creo que tiene derecho a saberlo, a que se pongan a su alcance las conclusiones de los teólogos y los motivos por los que, desde el ecumenismo, aceptamos muchos de los valores de aquel cristiano rebelde que fue Lutero.

La conmemoración del «año luterano» ha resultado riquísima y muy positiva, con una espléndida estela de declaraciones, comunicaciones y estudios eruditos, que en nuestro contexto cultural y religioso pueden haber caído como un aguacero inesperado. Y después del chaparrón ya se sabe, el caudal no es nada fácil de recoger y aprovechar [2].

Lo cierto es que Martín Lutero era conocido y valorado de forma distinta en el área cultural germánica y centro-europea en general, que en nuestra área hispánica. Aquí, hasta ahora, en este tema como en otros, siempre se ha estado más dispuesto al prejuicio, al insulto y a la polémica, a defender la fe más que a profundizar en ella y razonarla, y por tal motivo Lutero aparecía como la personificación de todas las herejías y de todos los males religiosos y morales, y encarnaba también, de paso, toda la animadversión forastera contra la España «bastión del cato-

2. Los documentos más importantes son: *Martín Lutero, testimonio de Jesucristo.* Declaración de la Comisión mixta católico-luterana (6 mayo 1983), en Ecclesia 1983, 991-995; *La verdad histórica sobre Lutero.* Carta de Juan Pablo II (31 octubre 1983), en Ecclesia 1983, 1452-1453; también pueden leerse los discursos del papa a los representantes luteranos en Maguncia (17 noviembre 1980), en Ecclesia (1980/2) 1481-1483 y en la iglesia evangélico-luterana de Roma (11 diciembre 1983), en Ecclesia 1983, 1606-1607. También es muy importante el discurso del cardenal J. Willebrands en la V Asamblea de la Federación Luterana Mundial (Evian, 15 julio 1970), citado en la nota anterior.

licismo». Fueron largos siglos de intolerancia, de rechazo y de calumnias repetidas, empezando por los tópicos de los libros de texto de la escuela, sin hacer ninguna revisión crítica y serena.

Esto era lo que realmente sucedía en la llamada «España católica» oficial, incluso en las zonas más cultas y con un talante más liberal. La desinformación era total, y cabe decir que en este punto la Iglesia católica participaba plenamente del prejuicio y del dogmatismo generales. El mundo católico, y en concreto el hispánico, se mantenía insensible e impermeable a las solicitudes de Lutero. Y si los católicos de hoy conocemos más a los protestantes, la sociedad en general —a menudo con una formación religiosa superficial— continúa ignorando los valores del protestantismo y tiene dificultades para entender la originalidad e incluso las diferencias con los otros cristianos. Generalmente sólo se conocen cuatro anécdotas y algunos tópicos.

2. *Incapaces de dialogar con Lutero*

Soy consciente de que al reformador alemán todo el mundo puede medirlo por su propio rasero; o mejor dicho, todo el mundo lo acepta o rechaza desde su propia situación, y es muy diferente la información y la visión que tienen de él en Alemania de la que podemos tener nosotros ahora y aquí. Nosotros, además de la distancia de cinco siglos, debemos superar una distancia mucho más grande de mentalidad y de capacidad de recepción, después de generaciones y generaciones de rechazo y del más olímpico desconocimiento. La imagen que teníamos de Lutero se prestaba a la polémica, al combate.

¿Quién era realmente Lutero y qué es lo que hoy puede significar para nosotros?

Nuestra incapacidad viene de lejos. El mismo Balmes, en su obra *El protestantismo comparado con el catolicismo* publicada en Barcelona en 1842, sentencia desde una actitud apologética que «ni el individuo ni la sociedad nada debían al protestantismo bajo el aspecto religioso, bajo el social, bajo el político y

literario». Balmes ha extraído este juicio rotundamente negativo de los manuales de teología católica, prescindiendo de la lectura de los textos luteranos.

Sorprende que este publicista, que simpatizaba con el pensamiento liberal y social y que es el autor más leído y aceptado en el extranjero (sus obras están traducidas al francés, al alemán, al italiano y también al inglés), adopte una posición tan negativa hacia el protestantismo, posición ciertamente llena de prejuicio y de desconocimiento. Claro que la literatura europea de la época tiene este mismo tono. Pero algunos consideran que Balmes es el responsable de la actitud antiprotestante de muchos intelectuales católicos y, ciertamente, del papado en la primera mitad del siglo XIX.

El padre Claret también opina sobre Lutero. Para el célebre misionero popular e insigne fundador, el protestantismo al igual que el comunismo «son un castigo que Dios envía a la tierra por los pecados de los hombres». Al santo arzobispo Claret, que conoció el exilio al lado de la reina Isabel II y fue padre conciliar en el Vaticano I, nadie puede negarle su interés apasionado por las cuestiones religiosas en el mundo de su época. No sin cierta candidez, sin embargo, él ve en el protestantismo uno de los males de la historia humana y un factor principal en la laicización de su tiempo.

Finalmente, el juicio de Marcelino Menéndez y Pelayo puede considerarse paradigmático de las opiniones católicas de los españoles hasta nuestros días. Para este singular apologista «la llamada de la Reforma alcanzó a España desde el principio», pero fue solamente una «nube de verano». El erudito polígrafo, en el discurso preliminar a su famosa *Historia de los heterodoxos españoles,* manifiesta su actitud de total rechazo del luteranismo con una argumentación de «patriotismo» cerrado, más propia de un cristiano viejo que de un historiador de la época liberal: «El genio español es eminentemente católico; la heterodoxia es entre nosotros accidente y ráfaga pasajera». Menéndez Pelayo afirma que el protestantismo ha sido justamente menospreciado en España y que, en todo caso, la represión fue la consecuencia natural de aquel peligro que acechaba

y que era necesario desenmascarar: «Nada más impopular en España que la herejía, y de todas las herejías, el protestantismo... La Reforma es hija legítima del individualismo teutónico; el unitario genio romano rechazó la anárquica variedad del libre examen; y España, que aún tenía el brazo teñido de sangre mora y acababa de expulsar a los judíos, mostró en la conservación de la unidad, a tanto precio conquistada, tesón increíble, dureza, intolerancia, si queréis; pero noble y salvadora intolerancia». Y continúa afirmando la unanimidad moral en el sentimiento antiprotestante: «No neguemos, sin embargo, que el peligro fue grande; que entre los hombres arrastrados por el torbellino hubo algunos de prestigio e influencia. Pero ¿qué son ni que valen todos ellos contra el unánime sentimiento nacional? Hoy es el día que, a pesar de tantas rehabilitaciones, ninguno de esos nombres es popular ni conocido apenas en España. Hasta los librepensadores los ignoran o menosprecian: no fueron intérpretes de la raza» [3].

No es aquí el lugar de explicar hasta qué punto esta intolerancia y este menosprecio le costaron caros al país, y lo marcaron definitivamente «defendiéndolo» de Europa y de la modernidad...

Han pasado cien años y una nueva mentalidad, ávida de escudriñar lo que nos habían escondido, se abre camino y se empeña en no ser «diferentes». Además ya existen suficientes investigaciones serias en España mismo que aseguran un cambio de actitud y no simplemente una moda. Pero también es cierto que la mayoría de los actuales colectivos protestantes de nuestro país ayudan poco. Estos grupos son muy minoritarios y a menudo no siguen las grandes líneas doctrinales de la

3. Para Balmes y el padre Claret cf. J. M. Marqués, *El difícil camí del protestantisme al nostre país*. Conferencia inédita en la Fontana d'Or, Gerona, 31 enero 1984. Agradezco al compañero que me haya permitido utilizar el texto de su conferencia en la cual explicaba, además, la opinión de Torras y Bages sobre Lutero, también negativa, claro está. Para Menéndez y Pelayo, cf. *Historia de los heterodoxos españoles* (discurso preliminar), BAC, Madrid 1956, 49-53. Sobre el influjo de Balmes en Europa y en los papas: cf. G. Miccoli, *Problemi e aspetti dell'interpretazione cattolica di Lutero*, en *Lutero in Italia*, Marietti, Casale Monferrato 1983.

Reforma. Han de coexistir con un catolicismo dominante que los desconoce y los margina. Todo ello, unido a la cerrazón y a la singularidad política y religiosa de una España tradicionalmente confesional, ha hecho que la Reforma protestante en general y la persona de Lutero en particular continúen siendo desconocidas y extrañas para la mayor parte de nuestros conciudadanos, católicos o no.

En las grandes ciudades, por ejemplo, de tanto en tanto podemos descubrir un cartel que anuncia «Iglesia evangélica» o «Iglesia reformada», o «Evangélico-bautista», o quizás simplemente «Iglesia cristiana». Rótulos de este tipo se ven aún más en el extranjero, pero ya hace muchos años que también se encuentran en nuestras ciudades. Sin embargo, lo cierto es que la mayor parte de los habitantes de este país no ha entrado nunca en una iglesia protestante. A menudo se las mira con sorpresa y no sin cierto recelo. Los grupos protestantes de todo el Estado español constituyen una minoría bastante marginada, aislada, que no mantiene mucha relación con el resto de la sociedad. A pesar de que actualmente existen asociaciones protestantes reconocidas por el derecho, la verdad es que los otros ciudadanos de este país, católicos o agnósticos, no les hacemos demasiado caso ni acostumbramos a asistir prácticamente nunca a sus actos de culto, como puede ser un bautizo, una boda o un funeral. Parece que los protestantes viven y actúan aislados y por su cuenta.

Si atravesáramos la puerta de un templo protestante advertiríamos de entrada una cierta austeridad y frialdad en el ambiente. Hay un altar con una Biblia en el centro, una cruz posiblemente sin Cristo; no hay ninguna imagen, ni sagrario ni confesionario. Muchas veces, en lugar de un altar preside una cátedra o ambón con la Biblia (Ya se ve que generalizo, y además también hay que señalar que las iglesias católicas de construcción moderna son bastante sencillas y desprovistas de ornamento, y por tanto las diferencias son menores).

En caso de asistir a un acto de culto protestante, observaríamos que el pastor únicamente lee la Biblia y la comenta, sin más. Con un hábito negro parecido a una sotana (o quizás

mejor, como la toga de un abogado) o simplemente vestido de calle, el ministro protestante tiene un estilo más propio de un maestro o de un doctor, que el de un sacerdote.

La lectura y la predicación de la palabra de Dios dominan toda la ceremonia: palabra elocuente del predicador y cantos solemnes de la asamblea. Da la impresión que los protestantes van al templo a escuchar prédicas y a cantar salmos y corales... [4].

Por otra parte, si al inicio del curso escolar, en la clase o en una reunión, el profesor hace una encuesta y pregunta sobre Martín Lutero, es muy fácil que los alumnos respondan recordando la personalidad generosa y cautivadora de Martín Lutero King, el líder americano que defendió los derechos civiles de los negros y que fue asesinado en 1968. Pero a muy pocos se les ocurre pensar en el Martín Lutero de Alemania, el padre de la Reforma. Algunos profesores han realizado esta experiencia. Está claro, pues, que el desconocimiento en el nivel de la información puramente cultural es también notable.

Por todo ello, cuando nos ha llegado el eco de las conmemoraciones de 1983, celebradas con ocasión de los 500 años de su nacimiento, mucha gente ha quedado sorprendida y quizás un poco contrariada; por lo menos desorientada, y es lógico que se quieran informar. Lutero ha sido para nosotros como una bomba de efectos retardados que, si bien tuvo una escasa incidencia en nuestro país durante la época de los inicios de la Reforma, en el siglo XVI, ha llegado hasta nuestros días despertando una mayor curiosidad porque se intuye que pesa en la historia general de Europa.

3. *Una encuesta en Alemania*

También en Alemania, cuna de la Reforma protestante, el balance del quinto centenario del nacimiento de Lutero se ha de considerar positivo y estimulante. Un diario titula: «Los pro-

4. Una explicación actual, sencilla y sugerente de la vida y de las ideas de los protestantes en R. Marlé, *La Réforme et les protestants*, Paris 1982.

testantes descubren a Lutero»[5]. Es realmente interesante. El periodista explica que incluso ha aumentado la asistencia al «servicio dominical». Los resultados obtenidos lo han sido sobre todo en conocimientos, en cultura: se conoce más a Lutero, se ha leído más sobre él. Esta encuesta publicada en los diarios afirmaba que si antes de 1983 sólo el 35 por ciento de los alemanes sabía de la importancia de la Reforma luterana, ahora, a partir del «año de Lutero», es un 51 por ciento los que afirman saberlo. Y lo más sorprendente de la encuesta resulta al comparar la conmemoración de Lutero con otros aniversarios que han coincidido en el mismo año. En efecto, en 1983 también se ha celebrado el centenario de la muerte de dos ilustres personalidades alemanas: Richard Wagner y Karl Marx (fallecidos ambos en 1883 en Venecia y en Londres respectivamente). Alemania ha colocado los tres centenarios en primer plano de la actualidad cultural.

Pues bien, en plena época de secularización, a finales de este nuestro siglo en el que se ve consolidada la «laicidad» —por lo menos en la vida pública—, la encuesta de opinión ofrece estos sorprendentes resultados: el 81 por ciento de los alemanes afirma que el centenario más importante y más celebrado ha sido el de Lutero, mientras que sólo un 5 por ciento da una mayor significación a Wagner y un 3 por ciento a Marx. Hay que reconocer que los tres personajes son de primera línea en la cultura alemana y en la europea en general.

Igualmente significativo es lo que se ha constatado en la DDR: aunque la conmemoración de Lutero no entusiasmaba al estado alemán oriental, el cual ha realizado notables gastos en la organización del centenario de Marx —«el hombre más grande de la historia del pueblo germánico», según reza el eslogan oficial—, la gente se ha volcado más en las conmemoraciones luteranas[6].

5. Cf. V. Popescu, «Los protestantes descubren a Lutero», en *La Vanguardia,* Barcelona 17 marzo 1984, p. 23.

6. El mismo periodista Valentín Popescu, en otro artículo, afirma que la conmemoración luterana ha enfrentado el estado y las iglesias en la República Democrática Alemana (DDR). Es natural que un régimen político del bloque

Conviene señalar también que el gran músico y el filósofo pertenecen al siglo pasado y por tal motivo podrían parecer más cercanos y accesibles a nuestros contemporáneos, mientras que Lutero es un hombre del siglo XVI. No importa. El reformador, un fraile apasionadamente religioso y creyente, que parecería estar lejos de las preocupaciones vitales de nuestros días, se ha ganado el interés de las personas de 500 años más tarde. También hay que decir que se trata de un cristiano rebelde, disidente, que ha sido considerado hereje por la Iglesia romana. Nuestra época, en apariencia muy conformista, quizá en el fondo no lo sea tanto y por ello cualquier rebelión o provocación despierta el interés de la gente de hoy. Pero, en todo caso, es una rebelión religiosa. Lutero es un predicador, un teólogo, un reformador, «un testigo de Jesucristo», no debemos olvidarlo. Me parece que convendrá tomar nota de ello.

Y si en Alemania los mismos protestantes han «redescubierto a Lutero» y lo han valorado realmente, es mucho más significativa la incidencia del quinto centenario en nuestras latitudes, por lo menos entre las élites cultural o religiosamente inquietas [7]. Quizás también influya en ello el esfuerzo y los

oriental procure privilegiar la celebración del centenario de Marx. Pero es que el mismo contenido de la conmemoración luterana ha resultado divergente: el estado presentaba a Lutero como el hombre que puso en marcha una reforma social de amplias consecuencias, mientras que la Iglesia evangélica evidentemente lo presentaba como el hombre religioso que enseñó a «amar, temer y confiar en Dios sobre todas las cosas». La gente, según cuenta Popescu, ha participado más en las convocatorias de la Iglesia, e incluso los movimientos pacifistas se han agrupado en torno a ella siguiendo el lema bíblico de «convertir las espadas en arados», lo cual también era una crítica a la política del gobierno. Cf. V. Popescu, «La figura de Lutero divide al Estado y a la Iglesia en la RDA», en *La Vanguardia* 1-2 abril 1983. Para identificar el Estado de la Alemania Oriental en este libro utilizo la sigla DDR (Deutsche Demokratische Republik), que me parece generalmente aceptada y clara.

7. Los diarios y revistas más variados de todo el Estado español han conmemorado el año de Lutero con artículos de fondo o de divulgación: desde *El País* y *La Vanguardia*, hasta el *Avui*, publicado en catalán; desde *Historia 16* y *L'Avenç*, hasta *El Ciervo*, *El Món* y, desde luego, todas las revistas de temática religiosa, *Ecclesia*, *Vida Nueva*, *Foc Nou*, etc. Una panorámica de los principales artículos en revistas y periódicos, por supuesto muy incompleta, la publicamos al

deseos de llegar a ser Europa de una vez por todas. Ya han pasado muchos años desde aquellos primeros escritos del padre Congar, en la etapa de preparación del concilio, que nos llegaban traducidos al castellano y al catalán, a veces ciclostilados, o bien leídos directamente en francés. La máxima expresión de este cambio de actitud y de ese interés por el ecumenismo ha sido un acontecimiento sorprendente e inimaginable años atrás: el congreso católico-luterano que se ha celebrado precisamente en Salamanca en 1983 [8].

Lutero ha despertado interés; ha llegado a ser comprendido y aceptado en gran parte, también en los países mediterráneos y tradicionalmente católicos. En Francia ya existía una fuerte tradición ecuménica y desde hace algún tiempo se viene publicando mucho sobre el padre de la Reforma. Lo mismo ha sucedido en Italia y en España, países que hoy no se quedan rezagados [9]. Las obras de J. Delumeau o la de García Villoslada, escritas con todo el rigor científico, están tan lejos de la

final de la bibliografía. Ofrece una visión general del grado de interés que ha despertado el centenario de Lutero.

8. El magnífico estudio del padre Y. M. Congar, *Falsas y verdaderas reformas en la Iglesia* (edición «para uso privado»), fue multicopiado y difundido por el Seminario teológico hispanoamericano de Madrid hacia los años 60. El Congreso luterano-católico se celebró en Salamanca del 26 al 30 de septiembre de 1983, con el tema general de: «*Cuestiones eclesiológicas y teología de Lutero*», con participación de unos 60 especialistas llegados especialmente de los países escandinavos, de Alemania, de Francia y, naturalmente, de las facultades de teología españolas: cf. Ecclesia, 1983, 1304-1405.

9. En Francia, después de la obra de L. Febvre, *Un destin, Martin Luther*, Paris 1944 (traducción castellana en México 1956 y catalana en Barcelona 1984), hemos de citar especialmente entre los católicos al padre Y. M. Congar y al profesor J. Delumeau, éste con su excelente síntesis *La Reforma* (Nueva Clío 30) Barcelona 1970, y, últimamente, con el ensayo *Le cas Luther*, Desclée de Brouwer 1983. En Italia, además de los historiadores G. Alberigo, G. Martina y J. Gherardini, cito a V. Vinay, *La Riforma protestante*, Brescia 1982. En España existen sólidos estudios en torno a Lutero de R. Arnau, A. González Montes, J. I. Tellechea, T. Egido, H. Vall, J. Bada, pero sobre todo tenemos la notable biografía del padre R. García Villoslada, *Martín Lutero* I-II, Madrid 1973. En lengua catalana acaba de salir una excelente introducción de Ll. Duch a la edición de una obra de Lutero, que constituye una síntesis biográfica muy lograda: cf. *Martí Luter, explicació del Parenostre* (publicaciones de la Abadía de Montserrat 1984).

idealización del héroe como del ataque al enemigo. Estos historiadores, con gran conocimiento de la época —son más unos especialistas de la etapa del Renacimiento que propiamente luterólogos—, hacen una auténtica reinterpretación de la obra y de la persona de Lutero. El reformador ya no es aquel fraile orgulloso y carnal, tal como pensaban muchos católicos, ni tampoco el profeta providencial que había de destruir al Anticristo de Roma, como aseguraban los protestantes. Sólo podemos entender a Lutero si lo situamos en su tiempo y contemplamos desde nuestra perspectiva todo lo que la Reforma ha dado de sí. No se trata de justificarlo, pero sí de comprenderlo y de ver qué es lo que hoy puede significar para nosotros. Porque en el pasado «la persona de Lutero no ha sido siempre bien entendida y su teología tampoco ha sido rectamente presentada»[10].

4. *Desde la Iglesia del Vaticano II*

Hasta nuestros días, en el campo católico predominaba una actitud polémica por parte de historiadores y teólogos, basada fundamentalmente en prejuicios cuando no en calumnias (y viceversa, claro está). Congar ha afirmado: «Me consta que, por desgracia, aún hoy, Lutero tiene mala fama entre los católicos, excepto, quizás, en Alemania. Hay cosas en él que justifican esta mala fama. Pero con una actitud semejante frente a él no se hace justicia a su intuición fundamental ni a su pensamiento religioso. Jamás podremos hacer, por nuestra parte, algo realmente serio hacia el protestantismo sin antes haber hecho el esfuerzo de comprender verdaderamente a Lutero y hacerle justicia históricamente, en vez de condenarlo simplemente»[11].

Esta actitud negativa de los católicos ha evolucionado a lo largo de nuestro siglo gracias especialmente a la honestidad

10. Cardenal J. Willebrands, *Discurso a la V Asamblea de la Federación Luterana Mundial*, Evian 1970, citado *supra*, nota 1.

11. Citado por J. Bosch, *Reencuentro con Lutero:* Vida Nueva (1983) 75.

intelectual de muchos historiadores y al clima ecuménico propiciado por el Vaticano II. El proceso ha sido largo y todavía queda camino por recorrer. Pero hoy nos es posible ver sin apasionamiento partidista la persona y la acción de Martín Lutero. Las dos partes han abandonado la caricatura y el rechazo, y recientemente se reconocen los aspectos positivos y negativos del reformador alemán.

Porque la historia se escribe con una nueva perspectiva, desde hoy, desde nuestra realidad. Cierto es que no se puede cambiar lo que realmente sucedió. Lutero es el que fue en realidad y no lo podemos deformar. Pero este pasado se reinterpreta desde nuestro presente con la perspectiva, la serenidad y la seriedad que permite la distancia de los acontecimientos y la lejanía de las partes enemistadas. Y también con la visión global de los hechos que hoy tenemos gracias a los profundos estudios que se han llevado a cabo sobre aquella época tan compleja, tan parecida a la nuestra por la crisis y el cambio cultural (pero más religiosa, mucho menos secularizada). La crítica histórica ha hecho grandes progresos, y la historia espiritual y social del siglo XVI, junto con los demás factores que la condicionaron, ha sido bien estudiada.

Lo que en este momento nos interesa es la nueva comprensión hacia la Reforma que se manifiesta desde la Iglesia del Vaticano II: sin esconder la verdad, sin más preocupación apologética que la de ser fieles a la verdad histórica, pero reconociendo desde un principio que ambos lados tienen su parte de culpa [12]. Esto es lo que ha llevado a una reinterpreta-

12. Vaticano II, *Decreto sobre el ecumenismo,* n. 3. Con la preparación y celebración del concilio Vaticano II y el nuevo clima creado por Juan XXIII, subió el nivel de las actividades ecuménicas hasta entonces ausentes en los medios religiosos de este país. Puedo dejar constancia, por ejemplo, de que en el seminario diocesano de Gerona —como en tantos otros— se inició un «grupo ecuménico» con múltiples iniciativas. Frecuentemente sus miembros participábamos en las actividades del «Centro ecuménico de Barcelona», donde había posibilidad de contactos reales y serios con hermanos de otras confesiones cristianas. Recientemente esta institución se ha reestructurado, tomando el nombre de *Centre Ecumènic de Catalunya* (calle Caspe 49, Barcelona). También existen el *Centro Ecuménico de las Misioneras de la Unidad* en Madrid (Conde

ción de la Reforma y a una comprensión desde hoy del «caso Lutero». Sólo así el análisis del pasado puede sernos aliento para el presente.

En el siglo XVI Lutero presentó con violencia y angustia unas cuantas interpelaciones a la Iglesia de entonces, de la cual no obtuvo respuesta, ni él la esperó. El mismo carácter de rebelión que fue adquiriendo el movimiento reformador hizo imposible que las dos partes se escucharan. Prevalecieron la provocación y el menosprecio, y al final la ruptura fue inevitable.

No ha sido hasta el siglo XX, con el movimiento ecuménico y, por lo que respecta a los católicos, especialmente con el Vaticano II, que la Iglesia reunida en concilio ha hecho caso de algunas exigencias de Lutero, muy fundamentales o al menos significativas, me atrevería a decir. Por ejemplo, la misma liturgia católica ha revalorizado la proclamación de la palabra introduciendo la lengua vernácula y ha reinstaurado la comunión con el cáliz para los fieles; aspectos ciertamente externos y secundarios pero que eran motivo de reyerta durante los años del conflicto luterano. Y ya resulta bastante significativo que el obispo Lefèvre y otros rechacen o critiquen la misa católica actual por considerarla excesivamente contaminada de espíritu protestante (!). No deja de ser importante citarlo porque se trata de un tema interno y propio de cada iglesia, de lo más nuclear de su vida. Hasta aquí habría penetrado el espíritu de Lutero. No hace falta decir que ha influido también en otros puntos más importantes, como, por ejemplo, en la idea de pueblo de Dios, del sacerdocio universal de los cristianos, y del papel central de la Escritura, entre otros. Hablaremos de ello con más detalle en la última parte de este libro.

Barajas 1), el *Centro Ecuménico Interconfesional* de Valencia, el *Centro de Estudios Orientales y Ecuménicos «Juan XXIII»* (Universidad Pontificia) y la *Asociación Ecuménica «Juan XXIII»* en Salamanca, el *Centro «A la unidad por María»* de Toledo y, en zonas turísticas, el *Centro Ecuménico «Lux Mundi»* de Fuengirola (Málaga), el de Las Palmas (en Mas Palomas), el de Playa de Aro (Gerona), etc.

Muchas reformas del concilio Vaticano II llevan el sello de aquel soplo de aire fresco que Juan XXIII quería para la Iglesia católica, reconociendo de corazón los valores de los demás y la complementariedad entre las comunidades eclesiales aún separadas. Un acercamiento impulsado ciertamente por la simpatía y la caridad fraterna, pero también por la necesidad de hacer justicia y como desagravio al reconocer la parte de culpa que Roma había tenido. Y así es como en este año 1983 se han dicho palabras ajustadísimas sobre Lutero, acompañadas de actos de reconocimiento muy significativos por parte de los católicos.

El carácter técnico y a menudo teológico de algunas afirmaciones hace que la nueva actitud, sinceramente deseada, no haya calado del todo en la vida de los cristianos; es decir, no ha llegado a la gente o no ha sido bien comprendida (o bien explicada). Es cierto que el ecumenismo y el acercamiento a los protestantes ha sufrido algunos frenazos —la euforia de los años del concilio ha pasado, también en este tema—, pero se sigue avanzando y las comisiones mixtas y los organismos trabajan con eficacia. A pesar de todo este camino positivo, creo que si el espíritu ecuménico y las «lecciones» que hemos de aprender de la Reforma no afectan de verdad la marcha normal de las comunidades de la Iglesia, el ecumenismo puede quedar únicamente en bellas palabras y correr el riesgo de que, pasado el centenario y tras haber sido publicadas las grandes declaraciones, no se sepa cómo concretarlo en la vida real.

Más claramente, después de tantos discursos y actos de acercamiento, la gente se pregunta: ¿qué es lo que Lutero cambió de la fe? ¿Cuál es el contenido de la teología luterana? ¿En qué es diferente de la católica? ¿Cómo se pueden complementar? Cuando hoy los católicos y el mismo papa hablan positivamente del reformador alemán, cabe preguntarse en qué se le da la razón y si aún existen las diferencias, o si todo fue un malentendido que ya ha sido superado[13].

13. Cf. J. Lortz, *Lutero y los teólogos de su tiempo ¿un gigantesco malentendido?:* Vida Nueva 815 (1972) 22-30.

Que Lutero llevó un cambio radical a la Iglesia y que su impacto todavía dura lo ha puesto de relieve el papa actual cuando ha dicho:

> Numerosos cristianos, especialmente de confesión evangélico-luterana, recuerdan a aquel teólogo que, en los umbrales de la época moderna, contribuyó de moso sustancial al profundo cambio de la realidad eclesial y social de occidente. Nuestro mundo experimenta todavía hoy su gran impacto sobre la historia.
> Para la Iglesia católica, el nombre de Martín Lutero está ligado, a través de los siglos, al recuerdo de un periodo doloroso y particularmente a la experiencia del origen de profundas divisiones eclesiales. Por esta razón el 500 aniversario del nacimiento de Martín Lutero debe ser para nosotros motivo para meditar, en la caridad y la verdad cristiana, sobre aquel acontecimiento cargado de historia que fue la época de la Reforma. Porque el tiempo, distanciándonos de los acontecimientos históricos, hace que estos puedan ser mejor evocados y comprendidos[14].

Quiero señalar desde un principio que comprender a Lutero, e incluso mirarlo con simpatía, no equivale a aprobar todo lo que hizo. Algunos —también entre los católicos—, como reacción a la intolerancia y con el generoso afán de abrirse a todo, sin ningún discernimiento, manifiestan hoy hacia el «caso Lutero» una franca inclinación a la alabanza y al aplauso, faltos del más mínimo espíritu crítico. Esta actitud tampoco es correcta ni seria, y a la larga resultará pasajera porque no se apoya en la verdad histórica, sino que sigue la inercia de un movimiento pendular y mantiene la desinformación.

El conocimiento profundo de Martín Lutero hace sufrir. Incluso valorando su personalidad verdaderamente cristiana, honesta y atormentada al mismo tiempo, hace sufrir, y no se puede estar plenamente de acuerdo con su conducta. Los mismos luteranos «son conscientes de los límites de su persona y de su obra, y de algunas consecuencias negativas de su actividad»[15]. No todo puede valorarse como positivo, y los protestantes se duelen de ello. En efecto, su vida está llena de

14. Juan Pablo II, *La verdad histórica sobre Lutero, doc. cit.*, n. 2.
15. *Martín Lutero, testimonio de Jesucristo, doc. cit.*, n. 2; cf. Ecclesia 1983, 991-995, especialmente n. 18-25.

sombras y de contradicciones: sus ataques brutales e irracionales dirigidos contra la Iglesia y el papado, la intolerancia con los discrepantes, la sumisión servil a las autoridades hasta el extremo de tolerar la inmoralidad y el despotismo, la aversión y el menosprecio por los campesinos en lucha, contribuyendo y aprobando su aplastamiento, los ataques contra los judíos... [16].

No. Tampoco haré su apología. A pesar de la actitud de comprensión y de simpatía hacia él, no sería honesto hacer un elogio indiscutible. Pero si esta pequeña historia ayuda a aproximar a Lutero a la gente de hoy, a darles a conocer lo que en su vida hay de «profetismo» y de combate por la fe, de búsqueda sincera de Dios y de voluntad de seguir el evangelio, sin esconder las sombras y las debilidades, habré conseguido lo que quería.

El autor de este libro pertenece a la Iglesia católica y pretende escribir desde el espíritu del concilio Vaticano II y del ecumenismo. Desde la más alta instancia de esta Iglesia se ha afirmado que Lutero era «una personalidad profundamente religiosa», «honesta en la búsqueda del evangelio» y que puede ser nuestro «maestro común» [17]. ¿En qué sentido? Lo que a continuación presento al lector no pretende ser más que una respuesta en la verdad y en la caridad, para ayudar a comprender mejor a Lutero y su Reforma [18].

16. R. García Villoslada, *Martín Lutero* I, p. 21-22; Ll. Duch, *o. c.*, (en nota 9) tiene un «excursus» que titula *Lutero y los judíos*, p. 141-153. Cf. también A. Agnoletto, *L'antigiudaismo di Martín Lutero:* La Scuola Cattolica (Venegono-Varese 1983) 259-265.

17. *La verdad histórica sobre Lutero, doc. cit.*, cf. *supra* nota 2; J. Willebrands, *Discurso a la V Asamblea de la Federación Luterana Mundial*, 1970; cf. nota 1.

18. Cf. *La verdad histórica sobre Lutero.*

PRIMERA PARTE

1

Martín Lutero: El hombre y su país

Martín Lutero es una personalidad excepcional que va unida al movimiento de la Reforma. Aparece después de otros reformadores y le acompañan otros más, pero su genio los supera a todos y llega a ser considerado, con razón, el padre de la Reforma, sin olvidar que fue él la causa de que la Reforma se convirtiera en rebelión. Su fuerte personalidad, honesta y atormentada al mismo tiempo, y la profunda crisis religiosa que se suma a su talante angustiado e inconformista, conducen irremediablemente hacia la ruptura. El enfrentamiento brutal con el papado y con la Iglesia católica tiene consecuencias muy negativas.

Conocer su vida, su camino, las etapas de su proceso espiritual, aunque sólo sea brevemente, nos es del todo necesario. No se puede comprender la Reforma sin conocer al hombre que la llevó a cabo. Aquí, más que en ningún otro lugar, la personalidad del protagonista es insustituible, porque Lutero es el héroe y el profeta que lleva impresa en él mismo su Reforma. Todo es autobiografía: habla continuamente de sí mismo y sus discípulos lo siguen embobados con una sumisión sorprendente, a pesar de que su persona está llena de ambigüedades.

Hablemos pues de él. Empezando por sus orígenes —la familia, la patria— nos detendremos en los momentos cruciales

de su camino, mostrando cómo una crisis personal y una provocación que parecían no tener importancia, desencadenan una tempestad de consecuencias irreparables. Martín Lutero, llevado por su evolución espiritual, llega a un punto donde ya no es posible volver atrás. Y todo su camino lo recorre por la Alemania de su tiempo. Por ello, conviene empezar esta exposición situando a Martín Lutero en su contexto familiar y en su país.

1. *Las raíces familiares*

Martín Lutero nació el 10 de noviembre de 1483 en la pequeña ciudad de Eisleben, en la Alta Sajonia. El día siguiente fue bautizado en la parroquia de San Pedro. El 11 de noviembre se celebraba la festividad de San Martín de Tours, y le impusieron este nombre. Aún puede verse hoy la pila bautismal en la misma iglesia de San Pedro, situada casi al lado de la casa donde nació. A Eisleben, ciudad que lo vio nacer y en la que residió tan sólo unos meses, volvió casualmente para morir 62 años más tarde.

Toda su familia había nacido en aquella tierra, pero no precisamente en Eisleben. Sus orígenes familiares debemos buscarlos en Turingia, en los alrededores de Eisenach. Los Luder —así es como escribían su apellido hasta que fray Martín marchó a Wittenberg— provenían de Möhra, un pueblecillo situado en el sur de Eisenach, y sus numerosos familiares vivían todos ellos en aquella región.

Möhra era una pequeña aldea que no llegaba a los 300 habitantes, y todos eran agricultores o pequeños propietarios agrícolas. Los abuelos de Martín Lutero eran campesinos y se llamaban Enrique Luder y Catalina Lindemann. El hijo mayor de este matrimonio, Hans, ayudaba a sus padres a labrar la tierra y sólo abandonó este trabajo cuando se casó. Junto con su mujer, Margarita, marcharon en busca de una nueva ocupación y se dirigieron hacia el norte para trabajar en una mina de cobre en Eisleben. Entonces Eisleben era una pequeña ciudad

S A J O N I A
EN LA EPOCA DE
L U T E R O



minera que contaba con poco más de 4.000 habitantes. Y aquí nació el primer hijo de Hans y Margarita, el que haría famoso el apellido familiar: Martín Lutero.

En Eisleben sólo permanecieron un año. Hans Luder se trasladó a Mansfeld donde muy pronto mejoró su posición económica y pasó a ser socio o pequeño propietario de unos yacimientos. Aunque Mansfeld era una ciudad más pequeña (contaría tan sólo con unos 2.000 habitantes), como era la capital del condado, desarrollaba una notable actividad económica, especialmente en la explotación del cobre. Los mismos condes de Mansfeld eran los grandes promotores de la actividad minera y económica en general. Pasar de agricultor a minero, a pesar de la dureza del trabajo, significaba mejorar de situación. En esta pequeña ciudad de Mansfeld, pues, el padre de Lutero prosperó y ascendió en la escala social, y llegó a comprarse una casa de su propiedad. Pero todo esto sucedió después de la infancia y adolescencia de Martín, el cual, de pequeño, vivió rodeado de estrecheces, tal como corresponde a la familia de un minero que llegó a tener 8 hijos, 4 chicos y 4 chicas. Hans Luder, a base de trabajar duramente en este arriesgado oficio, llegó a ser un pequeño empresario con cierta influencia social en la ciudad de Mansfeld y fue elegido para una junta ciudadana en el estamento de los oficios[1].

El padre de Martín Lutero era todo un carácter: los biógrafos lo describen irascible y adusto, aunque también sabía estar contento y hacer broma cuando tenía una jarra de cerveza en la mano. Era enérgico, exigente, dado a la discusión. Margarita, la madre, en cambio, era una mujer de su casa, parece que «más triste que amable». Resignada, sería la palabra justa. Quizás de ella heredó el hijo su frecuente tendencia a la melancolía...

1. Cf. R. García Villoslada, *Martín Lutero I: El fraile hambriento de Dios. II: En lucha contra Roma.* Madrid 1973. (En adelante citaré esta obra solamente con el nombre del autor, el volumen y las páginas); García Villoslada I, 43-44. El padre Ricardo García Villoslada, jesuita navarro, fue mi profesor en Roma, y de su excelente biografía sobre Lutero saco muchos datos. Es un estudio muy completo y que además me animó a emprender la visita al país de Lutero. A raíz de este viaje he podido completar el conocimiento directo de las poblaciones de Turingia y Sajonia, donde vivió Lutero, situadas en la Alemania del Este.

Martín guarda un buen recuerdo de sus padres, los cuales eran cristianos convencidos y lo educaron en «el temor de Dios». García Villoslada, autor de la mejor biografía castellana sobre Lutero, afirma que Martín apreciaba más a su padre que a su madre, y atribuye a la frialdad y poca categoría humana de esta última la escasa estima que el reformador siempre tuvo por la mujer en general[2]. Con su padre discutían y se enfrentaban, pero Martín lo admiraba y disculpaba, quizás también porque al final de su vida el viejo minero se unió al movimiento religioso de su hijo.

2. *¿Cuál es la patria de Lutero?*

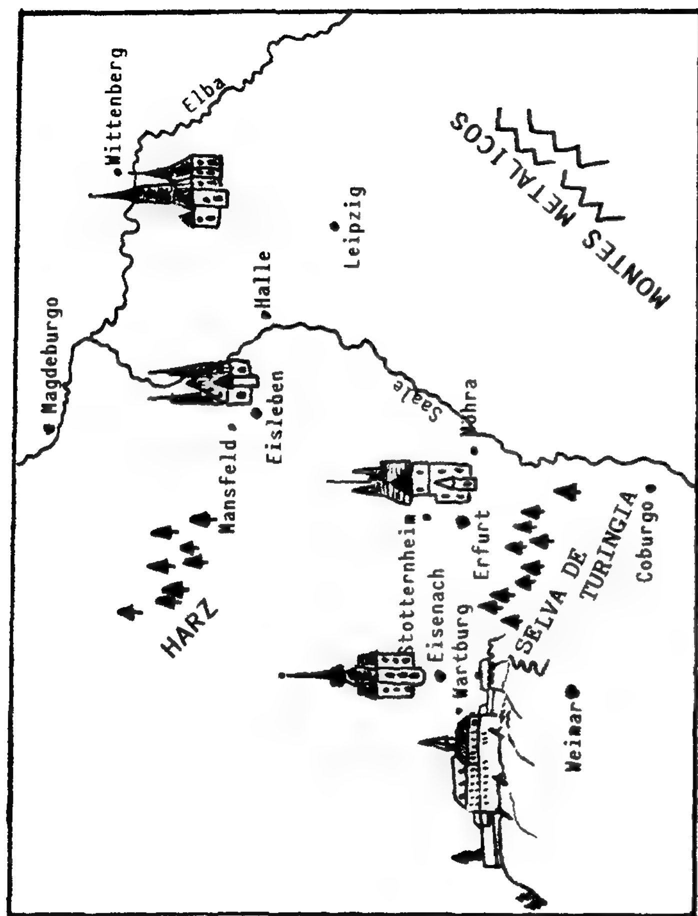
Hablemos ahora del país. En general un hombre está marcado por su entorno social, por el espíritu de su tierra y de su pueblo. ¿Cuál es el país de Lutero?

Ciertamente Alemania, pero conviene precisar. El Imperio germánico era un mosaico de estados y de ciudades libres que no tenían una identidad común, y además, carecían de una autoridad central que los aglutinara. El emperador era electivo y tenía poco poder fuera de sus estados hereditarios. A pesar de que en esta época la casa de Austria procuraba obtener un poder fuerte y centralizado, no lo consiguió en absoluto. El Imperio continuó siendo una «federación de estados» en la que los príncipes, los señores y las ciudades eran los que poseían el verdadero poder y los que configuraban el país.

Por tanto, la auténtica patria de Lutero no es Alemania, sino Sajonia. «Yo soy sajón: un rústico y duro sajón», afirmaba a menudo. Se puede decir que en aquellos tiempos Alemania no existía como país. Pero existía el pueblo alemán o tudesco, y tenía gran importancia ser alemán («Deutsch»). Por eso en otras ocasiones firmaba, no sin altivez: «Doctor Martín Lutero, alemán».

Así, dentro del disperso y desarticulado Imperio alemán, Lutero pertenece a Sajonia. ¿A Sajonia o a Turingia?

2. García Villoslada I, 45-46.



La tierra de Lutero: Ciudades y pueblos donde vivió.

Esta es una discusión inútil. Se trata de dos regiones vecinas situadas en el NE, en el corazón mismo de Alemania, con sus límites muy poco definidos, y la una integrada en la otra. Hemos de admitir que Lutero pertenece a ambas regiones; es turingio y sajón al mismo tiempo.

Los límites entre estas dos regiones no estaban muy precisados en aquella época. (De hecho, en ningún país han variado tanto a través de la historia los confines exteriores o interiores como en Alemania). En efecto, las fronteras que dividían los estados germánicos se alteraban continuamente, sin que la nueva división coincidiera nunca con los límites naturales o geográficos. Los estados se unían o se subdividían por razones de herencia, de pactos o de permuta. En el caso que ahora nos ocupa, los límites entre Turingia y Sajonia se han modificado continuamente a lo largo de la historia. En la conciencia de las personas no son regiones opuestas ni excluyentes, principalmente porque Turingia se incorpora a Sajonia a finales del siglo XV [3]. Por ejemplo, la ciudad natal de Lutero, Eisleben, y todo

3. *Turingia:* Esta antigua región de la Alemania Central ha cambiado frecuentemente sus límites. En el Medioevo fue sucesivamente ducado (incluía Franconia), margraviato, landgraviato y condado. Este último se dividió en el siglo XIII, perdiendo Hesse, que creó su propio landgraviato (capital Marburg) a favor de Enrique I de Brabante. El resto de Turingia pasó a los Wettin que, en el siglo XV, la incorporan a su ducado de Sajonia. En el siglo XIX forma el «Círculo de Turingia», dentro del reino de Sajonia y, más tarde, del de Prusia. Fue sólo en la República de Weimar que Turingia consigue constituir un *Land* federado de Alemania que durará hasta 1952, cuando la nueva división de la DDR la reparte entre los distritos de Erfurt, Suhl, Gera y una pequeña parte al de Leipzig. Turingia, pues, en tiempos remotos, integraba también Hesse y Franconia; pero la llamada Turingia «moderna», coincide con la incorporada a Sajonia y que constituyó después un Land con nombre propio de 1918 a 1952.

Sajonia: El país de las tribus sajonas era una vasta extensión que ocupaba todo el norte de Alemania y que va definiéndose sólo con el paso de los siglos. Los sajones quedan sometidos al imperio de Carlomagno y, con Luis el Germánico, se establece el ducado de Sajonia, uno de los seis ducados del Imperio, que dura hasta finales del XII y que incluye Turingia. En cambio, en la etapa sucesiva (siglos XIII-XIV) el ducado de Sajonia es más reducido, hasta que Carlos IV lo constituye en un principado electoral (1355). Esta Sajonia electoral es la que existe en la época de Lutero y la posee la casa de los Wettin. En 1806, Sajonia constituye un reino de la Confederación Germánica y, en 1919, un estado de la República de Weimar, hasta que en 1933, con el III Reich, hay dos *Lands* que

el condado de Mansfeld, pueden situarse desde un punto de vista geográfico en los límites extremos del norte de Turingia, y sin embargo nunca han pertenecido a una circunscripción turingia. Modernamente formaban parte del Land Sajonia-Anhalt —así lo llamaban —y por ello muchos atribuyen estas ciudades a Sajonia. En realidad, la tierra donde nació Lutero y donde vivió su infancia hasta los 14 años, es el Condado de Mansfeld, y los condes son a su vez feudatarios de los duques de Sajonia (los príncipes electores). Asimismo, también la región de Turingia se había unido al ducado de Sajonia cuando, en 1482, los duques sajones la heredaron a la muerte de su tío Guillermo III de Turingia. Por ello, Lutero, que nació en 1483, vivió siempre bajo el dominio de los príncipes electores de Sajonia. Quiero decir que durante toda su vida vio la tierra de Turingia incorporada a Sajonia, formando una unidad política que fue bien aceptada por este proceso tan natural en la Alemania de aquel tiempo: el paso de un dominio a otro por simple herencia.

Sin embargo, debo recordar que en aquella época había dos Sajonias, administrativamente hablando: la Sajonia ernestina y la Sajonia albertina. El hecho es que en 1485 (Partición de Leipzig), los hermanos Ernesto y Alberto, que gobernaban juntos desde la muerte de su padre Federico el Pacífico (1464), tuvieron que dividir el territorio a causa de las desavenencias entre ellos. Ya hacía algunos años que se habían anexionado Turingia.

Lutero era súbdito de Ernesto de Sajonia, que se quedó con la parte vieja del ducado (Wittenberg) y casi toda Turingia, y que mantuvo la categoría de príncipe elector del Imperio. A

llevan nombre sajón: *Sachsen-Anhalt*, capital Halle, y *Sachsen*, capital Dresde. Para la división actual véase más adelante n. 7.

En tiempo de Lutero, en el año 1512, la dieta de Colonia crea diez circunscripciones en el Imperio germánico. Esta división territorial se debe a razones fiscales, militares y de paz interna. Estas circunscripciones son las de Borgoña, Westfalia, Baja Sajonia, *Alta Sajonia* (que incluye Turingia, Sajonia y Brandeburgo), Renania electoral, Franconia, Alsacia-Lorena, Suabia, Baviera y Austria. Cf. H. Kinder-W. Hilgemann, *Atlas zür Weltgeschichte*, München 1964 (trad. Ed. Istmo, Madrid 1970), 230; H. Tuchle, *Reforma y Contrarreforma, o. c.*, mapa, 48-49.



Para situar Sajonia y Turingia en la Alemania de hoy.

Ernesto lo sucedió el príncipe Federico III el Sabio, que sería el hábil protector de Lutero. La Sajonia ernestina se convirtió en protestante; sin embargo la Sajonia albertina se mantuvo católica, y el hijo de Alberto, el duque Jorge de Sajonia, fue un implacable enemigo del reformador. Entre todas estas circunstancias históricas, que de nuevo ponen de relieve el continuado fraccionamiento del Imperio, hemos de decir que Lutero siempre se consideró hijo y súbdito de Sajonia.

En cambio, las raíces familiares hay que buscarlas en Turingia —tal como antes ya he indicado—, en el sur del país, cerca de Eisenach, donde aún vivían sus abuelos paternos y habían nacido sus propios padres. Los dos. El padre era de Möhra y la madre de Eisenach [4]. Todos sus familiares se hallaban en Turingia, en los alrededores de la ciudad de Eisenach, según asegura él mismo. Sin embargo, no le place ser considerado hijo de Turingia: «De ninguna manera soy turingio, soy sajón», dice claramente.

La historia de los orígenes familiares desmiente estas palabras. Su padre fue un campesino de un pueblecito de Turingia que más tarde se fue a vivir a la ciudad y se convirtió en minero. El futuro reformador no vivió nunca en el campo, sino en la ciudad, y siempre en pequeñas ciudades industriales que contaban con una población de 2.000 a 4.000 habitantes como máximo (Mansfeld, Eisleben, Eisenach, Wittenberg). Tan sólo Erfurt, ciudad universitaria, y Magdeburgo, donde permaneció escasamente un curso, pueden ser consideradas grandes ciudades; la primera posiblemente superaba los 20.000 habitantes, en cambio la otra no alcanzaba esta cifra (probablemente tenía unos 15.000 habitantes). A Lutero le gustaba que lo considerasen un hombre de ciudad y a menudo manifestó con palabras duras una profunda aversión por las gentes del campo, y esto antes de la rebelión de los campesinos...

4. García Villoslada cree probable que su madre fuera originaria de Franconia (Neustadt). Generalmente, con Melanchthon, los autores aceptan que era de Eisenach. En cuanto al apellido de la madre, me inclino por Ziegler, como Villoslada, y no por Lindemann, que debía ser el de la abuela paterna: cf. García Villoslada I, 40, nota 14.

Y siempre prefiere Sajonia. «Mi» Sajonia, como le gustaba decir. Y a pesar de que era una tierra seca, áspera y desértica, «le gustaba más que Suiza»[5]. Este es uno de esos sentimientos difíciles de explicar. Quizás tenga algo que ver con la antipatía que sentía por los campesinos, que ya he mencionado. Quizás su padre, desde que dejó el campo y se convirtió en minero, pasó a identificarse más con el carácter duro y áspero de los sajones. Quizás Erfurt, la ciudad más importante de Turingia, le recordaba su pasado católico frente a Wittenberg... Es imposible averiguar las razones.

Sajonia forma parte de la Alemania de las llanuras centrales y orientales. El amplio e indefinido país germánico consta de tres grandes regiones geográficas: la Alemania del Rin, es decir, todo el oeste, que constituye una zona muy «europea»; al sur, la Alemania alpina y danubiana, que posee las mismas características que Austria y Suiza; y, finalmente, la Alemania de la gran llanura del norte y del este. Esta es la Alemania del Elba que limita con los países eslavos y cuyo eje central es Berlín. Sajonia pertenece a esta Alemania del NE, la de las llanuras. Sin embargo, conviene hacer una advertencia. La Sajonia de Lutero no debe ser confundida con el actual *Land* de la República Federal que lleva el nombre de Baja Sajonia, Niedersachsen (capital *Hannover),* la cual da al mar del Norte. Al contrario, la patria de Lutero es un país interior, en el mismo corazón de Alemania, que forma una región natural bastante árida y que geográficamente recibe el nombre de *Llano de Sajonia.* Está enmarcada por las últimas estribaciones del Harz al oeste; por la frondosa Selva de Turingia y los Montes Metálicos al sur, y por la amplia llanura regada por el Elba, con el Saale y otros afluentes: es la Alta Sajonia, que integra las regiones históricas de Turingia y Sajonia, y que tiene al norte *Brandeburgo* (Berlín), al sur Franconia, Baviera y Bohemia (Praga), al oeste

5. Aunque da un pretexto bíblico, no parece muy convincente: «Me parece —decía – que nuestra región es el lugar al que la Escritura llama "tierra desierta, improductiva y acuosa; aquí me hice patente a ti". Esta es la pintura real de nuestra tierra. En lugares como el nuestro es donde Dios se manifiesta». Cf. *Lutero. Obras,* Edición por Teófanes Egido, Salamanca 1977, 455.

Hessen y Baja Sajonia, y al este la Lusacia —Lausitz—, país de los sorabos, que ya son eslavos (en el límite con la Polonia actual: Cottbus, Görlitz...).

Resumiendo: Turingia era —y aún lo es hoy— una comarca verde, con bosques y montañas de gran belleza y feracidad. Sajonia, en cambio, es una tierra áspera y seca... Estos son los orígenes geográficos de Martín Lutero. Según explica bellamente su biógrafo García Villoslada, la sensibilidad y las cualidades artísticas (poesía, canto) le vienen de sus raíces turingias y conviven con la dureza de carácter y con la orgullosa tenacidad que provienen de su origen sajón [6].

3. *El país de Lutero, hoy*

Hoy día, la patria de Lutero debe situarse, políticamente hablando, en la «Deutsche Demokratische Republik» (DDR), la Alemania del Este. El país de Lutero, es decir, Turingia y Sajonia, ocupan la parte más meridional de la DDR. Turingia se encuentra en el suroeste, y entre sus ciudades destaca Erfurt, el centro económico más importante. También podemos mencionar las ciudades turingias de Jena, Gotha, Weimar, Gera. Y Sajonia en el centro y al sureste, cuya capital histórica es Dresde, pero Leipzig es la ciudad más grande e influyente tanto en el terreno económico como cultural. Halle, Wittenberg, Meissen, Chemnitz (hoy conocida como Karl-Marx-Stadt), y, más al norte, Magdeburgo, son también ciudades sajonas.

Si observamos el mapa político actual de Alemania del Este comprobaremos que ha desaparecido cualquier referencia a las regiones históricas de Sajonia y Turingia. A nivel oficial, desde 1952 rige una nueva división en provincias o distritos (Bezirke), que ha anulado la personalidad histórica de los *Lands,* arrebatándole todo su carácter e identidad a aquella tierra «luterana». Ahora las 15 provincias llevan el nombre de la ciudad que actúa como capital. Según esta nueva división política, la mayor parte de la vida de Lutero transcurrió en las poblaciones que

5. García Villoslada I, 38.

hoy se integran en los *Bezirke* de Erfurt y de Halle, y también (aunque menos) en los de Leipzig y Magdeburgo [7]. En cambio, a la que hoy es Alemania Federal sólo acudió para asistir a algún acontecimiento o reunión ocasional (por ejemplo, al capítulo de su Orden en Heidelberg, a la dieta de Worms o a la de Augsburgo), pero no se instaló allí. Unicamente permaneció cinco meses retirado en el castillo de Coburgo (una ciudad de Franconia al norte de Baviera), en una soledad parecida a la que pasó en Wartburg, contemplando el desarrollo de los acontecimientos de la dieta de Augsburgo de 1530 que presidía el mismo Carlos V.

Lutero no viajó fuera de Alemania, exceptuando su famoso viaje a Roma en 1510, cuando aún era joven (27 años). Existen otras personalidades de la época comparables con Lutero que son mucho más itinerantes, más «internacionales»: Erasmo, Nicolás de Cusa o Ignacio de Loyola. Sin embargo, el reformador permanece siempre en su tierra y se mueve muy poco dentro del mismo Imperio germánico. Y a medida que avanza su proceso de ruptura con la Iglesia romana, aún se encierra más en su ciudad de Wittenberg, y sólo realiza pequeñas salidas por las comarcas vecinas siempre motivadas por el ministerio y la dirección del movimiento de la Reforma. No sale de Sajonia y Turingia, y ello es comprensible si tenemos en cuenta que en muchos territorios del Imperio era considerado un proscrito. En su país cuenta con seguidores, todos ellos alemanes, y el príncipe Federico de Sajonia y más tarde su hermano y sucesor Juan le aseguraban su protección.

Para visitar las ciudades y localidades donde Lutero vivió y que aún guardan el recuerdo de su paso, debemos trasladarnos a la Alemania del Este.

7. La división de Alemania en seis *Lands* o países, en el territorio que hoy constituye la DDR, era más acorde con la historia de Alemania. Los seis *Lands* eran: Meckleburgo, Brandeburgo, Berlín, Sajonia-Anhalt, Sajonia y Turingia. Estos tres últimos países constituyen la antigua tierra de Lutero o Alta Sajonia. Pero esta división fue totalmente modificada en 1952, fraccionando estas regiones en un total de quince *Bezirke*, que son las que tienen vigencia oficial en la actualidad: Berlín, Postdam, Frankfurt del Oder, Nuevo Brandeburgo, Rostock, Schwerin, Magdeburgo, Halle, Cottbus, Dresde, Leipzig, Karl-Marx-Stadt (antigua Chemnitz), Gera, Erfurt y Suhl.

Personalmente tuve ocasión de realizar este viaje cuando terminó la celebración del quinto centenario de su nacimiento, y seguí paso a paso, sobre el terreno, la aventura vital del reformador. La ruta de los lugares «luteranos» más esenciales puede ser la siguiente: Eisenach, junto con Wartburg y Möhra; Erfurt, con Stotterheim; Eisleben y Mansfeld; y finalmente Wittenberg, parando en Leipzig y continuando hacia el oeste por Magdeburgo. Este es el recorrido que seguí.

Se entra al país por Eisenach. Los trámites en la frontera de *Wartha* son minuciosos y lentos. El trato que se recibe es atento, pero distante e inquisitorial. En la misma frontera se debe gestionar y negociar el programa preciso de los lugares de estancia y de visita durante el tiempo de permanencia en la DDR. Todo queda prefijado, obligado.

Una vez ya en el país la primera población que se encuentra es *Eisenach* (ciudad que hoy cuenta con unos 50.000 habitantes). Esta ciudad es una de las «Lutherstäten» (ciudades de Lutero o lugares «luteranos» del país). Nos encontramos en la parte más occidental de Turingia. De esta comarca provienen las raíces de los Lutero, y además en esta pequeña ciudad estudió Martín durante tres cursos, cuando era un chico de 15 a 18 años.

En aquel tiempo, Eisenach era una población amurallada que no llegaba a los 4.000 habitantes. El joven Lutero sabía que aquella era la tierra de sus raíces familiares, y habla de ella con cariño. La ciudad está presidida por el castillo de Wartburg, antigua residencia de los condes de Turingia, que más tarde fue heredada por los duques de Sajonia. Aquí mismo residió santa Isabel (de Hungría), landgravina de Turingia y la santa más famosa de toda aquella región. Lutero se refugió en Wartburg durante casi un año (1521-1522), donde quedó bajo la protección de Federico de Sajonia, trabajando en la traducción al alemán del nuevo testamento. Se puede subir al castillo a pie por un amplio camino de montaña. Desde las torres de la fortaleza la visión de la ciudad y sobre todo el panorama de la Selva Turingia es realmente espléndido. Abajo, en Eisenach, se encuentra la casa de Lutero (es la casa de la familia de Kuntz

Cotta, donde se alojó el futuro reformador durante aquellos años de estudiante). Hay muchas iglesias: Santa María, San Nicolás, San Jorge y Santa Ana. Hoy, la parroquia evangélica es la dedicada a San Jorge, de estilo gótico tardío [8]. En el siglo pasado, en 1895, se alzó un monumento a Lutero cerca de la estación. Sin embargo, hoy día Eisenach es una ciudad aburrida y triste, de poca personalidad y escasa actividad. Wartburg, el castillo, es lo más destacable de Eisenach.

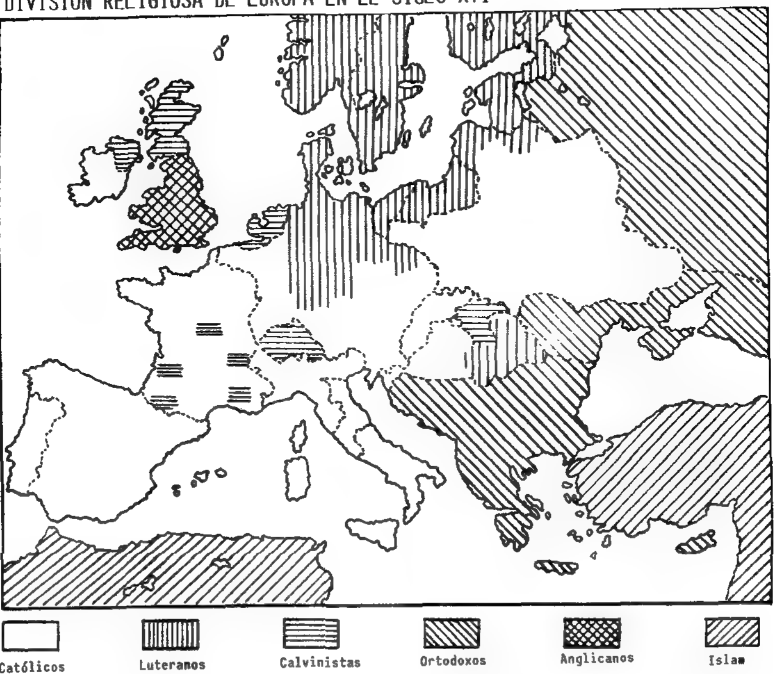
Otro célebre personaje es natural de esta ciudad. También fue un ferviente protestante. Se trata del gran músico y compositor Juan Sebastián Bach, que nació en 1685. Tiene en Eisenach su casa natal y un monumento. Nos es fácil evocar aquí, de paso, sus composiciones para órgano, las corales y las pasiones, que brotan del culto evangélico-luterano, pero que han sido plenamente aceptadas más allá de los círculos estrictamente protestantes debido a su calidad religiosa y musical...

A pocos kilómetros (unos 20) al sur de Eisenach, dirigiéndonos hacia Salzungen y Esmalcalda, encontramos el pueblecito de *Möhra,* de donde ya hemos dicho que procede la saga de los Lutero. Es un lugar insignificante, hoy también, que está situado en la provincia más meridional de la DDR, la de Shul.

Magdeburgo es una ciudad industrial y un centro de comunicaciones (ya casi en la frontera con Alemania Occidental) que hoy supera los 280.000 habitantes. A pesar de que salió bastante mal parada de los bombardeos que tuvieron lugar durante la segunda guerra mundial, ha sido muy bien reconstruida. Hoy ya no tiene aquel aspecto de «pequeña Roma», tal como se la llamaba en tiempos de Lutero debido a las muchas iglesias que poseía. Aún cuenta con la magnífica, espaciosa y luminosa catedral, la primera de estilo gótico que se construyó en Alemania (siglo XIII).

Antes que a Eisenach, Hans Luter había enviado a su hijo a estudiar a Magdeburgo, ciudad grande, rica y famosa por sus

8. Normalmente las iglesias luteranas, tanto en época del reformador como hoy en día, son de estilo gótico y medieval. El renacimiento y el barroco son estilos que no entraron en el mundo protestante, sino que fueron típicos de los países católicos y del movimiento de la Contrarreforma.


DIVISION RELIGIOSA DE EUROPA EN EL SIGLO XVI
Católicos
Luteranos
Calvinistas
Ortodoxos
Anglicanos
Islam

escuelas, situada a poco más de 70 kilómetros al norte de Mansfeld. Sólo permaneció allí un curso (1497-1498) porque su padre lo envió a continuar sus estudios en Eisenach, donde tenía parientes y conocidos.

Erfurt es la «corona de la bella Turingia», y, para nosotros, la ciudad de los estudios universitarios y de la vocación religiosa del reformador. Era una de las grandes ciudades alemanas de aquel tiempo, que contaba entonces con poco más de 20.000 habitantes (aunque al joven Martín le parezca inmensa y le atribuya unos 80.000). Políticamente era una ciudad libre, con un sólido régimen municipal. El señor de la ciudad, el arzobispo de Maguncia, ejercía su autoridad desde lejos y se hallaba bajo la protección del elector de Sajonia.

Hoy cuenta con más de 200.000 habitantes. La catedral católica de Santa María, junto con la iglesia de San Severo, que se encuentra a su mismo lado, ofrecen aún en la actualidad un conjunto gótico brillante y poderoso que domina la ciudad y al cual da acceso una amplia escalinata de 50 peldaños. En tiempos de Lutero no tenía obispo propio y dependía del arzobispado de Maguncia, pero la gran colegiata ya era conocida como «la catedral». Al joven estudiante le maravillaba la gran cantidad de torres y campanarios que tenía Erfurt (parece que contaba con 25 iglesias grandes y 33 pequeñas, 6 hospitales, etc.).

Erfurt guarda, todavía hoy, muchos recuerdos luteranos, entre los que habría que destacar la vieja universidad, que se está reconstruyendo de las ruinas (tiene intacta la pulcra *Michaelkirche*, la iglesia universitaria), y el convento agustiniano de Santa Ana, «el convento negro», donde Lutero ingresó como novicio en 1505, celebró su profesión religiosa y cantó su primera misa. Fue ordenado presbítero en la catedral de Erfurt [9]. También se encuentra en estado ruinoso el que fuera el convento franciscano, que Lutero frecuentaba a menudo.

9. «*Corona de la bella Turingia*» es una frase sacada de las actas de la antigua universidad medieval y que hoy sirve de reclamo para Erfurt. La universidad, fundada en 1392, es en el siglo XV la más famosa de la Alemania central. Su catedral es un edificio notable del románico tardío (1154), que acaba con una

Tan sólo a 10 kilómetros al norte de Erfurt se halla el pueblecito de Stottrenheim. En las afueras del pueblo, entre los cultivos, un monolito conmemora precisamente aquel «momento crítico» y decisivo de la vida de Lutero, cuando, en plena tempestad y asustado por un relámpago, prometió ingresar en una orden religiosa. El bloque de piedra rojiza, de unos dos metros de altura, lo recuerda... El pequeño jardín que hoy rodea al monumento no puede estar más descuidado. En la parte delantera de la piedra está grabado un pequeño poema en alemán, y en la parte de atrás las palabras del voto. También está escrito en latín: *Ex Turingia venit lux* [10].

Pasando por Halle (230.000 habitantes) se pueden visitar otras ciudades luteranas. De hecho, el Bezirk o departamento de Halle es el que cuenta con los lugares históricos más importantes que recuerdan la vida del reformador: Eisleben, Mansfeld, y especialmente Wittenberg [11]. Precisamente a Halle fue trasladada en el siglo pasado la universidad de Wittenberg, que pasó a heredar la tradición intelectual luterana. Hoy este centro se conoce como «Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg».

gran nave de estilo gótico. La Severi-Kirche, al lado mismo de la catedral, es una espléndida construcción gótica de cinco naves, «la más bella de Alemania». El convento agustino de Erfurt ha sido reconstruido con las aportaciones de la Iglesia evangélica de Noruega. Erfurt es actualmente la sede de un obispado católico, con un obispo-administrador apostólico, de acuerdo con la reorganización de los obispados de la DDR a partir de 1976, desgajándolos de los de Alemania Federal. Solamente la diócesis de Berlín —que por cierto abarca los dos sectores de la ciudad— es una diócesis jurídicamente constituida con obispo residencial.

10. Grabado en la piedra puede leerse *Wendepunkt der Reformation* (Momento crítico de la Reforma). Y más abajo, *In einem Blitz vom Himmel / wurde dem jungen Luther / hier der Weg gewiesen* (Por un relámpago del cielo, al joven Lutero, aquí le fue mostrado su camino). Al otro lado de la piedra han grabado las palabras de aquel voto espontáneo y quizás coaccionado: *Hilf du, Hl. Anna! Dann will ich Mönch werden!* (¡Ayúdame, Santa Ana! ¡Quiero hacerme monje!).

11. Con ocasión del quinto centenario se ha editado un librito oficial del distrito de Halle: *Lutherstätten im Bezirk Halle. Herausgegeben anlässlich des 500. Geburtstages Martin Luthers,* Urania Bezirksvorstand Halle Kulturbund des DDR (Redaktion L. Grünewald-M. Wagner) Halle 1983.

Eisleben, lugar donde nació y murió Lutero, es ahora una pequeña ciudad de 30.000 habitantes. La casa natal se ha convertido en un sencillo y agradable museo. Detrás mismo de la casa se encuentra la iglesia de San Pedro, con la pila bautismal donde fue bautizado (antes se hallaba en el baptisterio, debajo del campanario; hoy ha sido trasladada delante del altar mayor). En la actualidad es una parroquia evangélica y lleva el nombre de San Pedro y San Pablo. Sin embargo, fue en la iglesia de San Andrés, que se halla en la plaza de la ciudad, donde Lutero pronunció el último sermón de su vida, cuando, de paso por Eisleben enfermó rápidamente y murió poco después en su misma ciudad, pero no en la casa natal, sino en la que el municipio lo había alojado oficialmente («Sterbehaus»), que también hoy se ha convertido en museo. Las dos casas, la de su nacimiento y la de su muerte, han sido convenientemente restauradas con ocasión de las celebraciones de 1983.

Cerca de Eisleben, a 13 kilómetros al noroeste, se encuentra la pequeña población de *Mansfeld* (actualmente cuenta con 2.750 habitantes). Es una ciudad muy modesta, con aspecto de pueblo rural. A finales del siglo XV era la capital del condado de Mansfeld y tenía 2.000 habitantes. Al otro lado de la carretera, encima de la montaña, aún se divisa el castillo, antigua residencia de los condes de Mansfeld, los cuales fueron fervientes partidarios del reformador, aunque éste siempre tenía que poner paz en las continuas disputas familiares. Hoy día el castillo es una amplia residencia dedicada a actividades y reuniones de la iglesia evangélico-luterana. Abajo, en la ciudad, se encuentra la casa de los padres de Lutero (sólo queda una parte de ella), la primera escuela adonde asistió cuando era niño y la iglesia parroquial de San Jorge [12].

Wittenberg es la ciudad luterana por excelencia; desde ella el reformador llevó adelante su combate. En la actualidad Wittenberg es una pequeña ciudad industrial situada sobre el Elba, que cuenta con poco más de 50.000 habitantes, de aspecto gris y tranquilo.

12. Cf. Fritz Löffler, *Schloss- und Stadtkirche zu Mansfeld,* Das Christliche Denkmal, Heft 117, Berlin 1983.

En tiempos de Lutero era como la capital del Electorado de Sajonia, porque el príncipe estableció allí su residencia —el castillo—, desde la cual protegía al más famoso de sus ciudadanos, el doctor Martín Lutero, y donde fundó en 1502 una nueva universidad a la que el reformador fue llamado como profesor, y a la que había de dar una fama considerable[13].

Wittenberg ha perdido hoy esta importancia. Prácticamente todo lo que hay que visitar en relación con Lutero se encuentra en la misma calle, la «calle del Colegio» (Kollegienstrasse), con el castillo a un extremo y el convento al otro. Encontramos el convento de San Agustín, en el que Lutero vivió como fraile, del que fue subprior y al que convirtió en baluarte de su lucha religiosa; junto con la torre famosa (a menudo aludida como el lugar de la «Turmerlebnis», del descubrimiento: la nueva Teología). Es en esta misma casa —hoy la llaman sencillamente «Lutherhaus»— donde, después de casarse, se instaló con su familia y algunos discípulos. Al morir Lutero se utilizó como residencia para estudiantes, y en el siglo pasado se convirtió en museo. Totalmente restaurado, es en la actualidad un interesantísimo museo de historia de la Reforma, con una exposición documental de primera categoría. En medio de la calle se encuentra el «Rathaus» (ayuntamiento) y enfrente suyo hay una estatua de Lutero en bronce, el cual sostiene una Biblia abierta; un dosel gótico le da cobijo. A un lado de la plaza, haciéndole escolta, hay un monumento parecido dedicado a Melanchthon[14]. Muy cerca encontramos la iglesia parroquial de Santa María, lugar de los sermones y de los éxitos del reformador, que cuenta con un pequeño monumento moderno a Johann Bugenhagen, el párroco de la iglesia, fiel seguidor de Lutero. Al lado mismo de Santa María, en la parte trasera, se

13. La fundación de la nueva universidad está influida por la rivalidad con Leipzig (Sajonia albertina), que tenía una universidad tradicionalmente famosa. Para ver el paralelismo entre las nuevas universidades de Wittenberg y Alcalá, ambas fundadas por la autoridad civil, véase García Villoslada I, 171-172.

14. Los monumentos de Lutero y de Melanchthon son del siglo XIX y fueron inaugurados en 1817, cuando se celebraron las fiestas de los 300 años de la Reforma.

halla la pequeña iglesia del Corpus Christi. También se visita la casa donde vivió y murió Felipe Melanchthon, su discípulo entrañable, y el edificio del Colegio Universitario («Augusteum»), que fue construido después de la muerte de Lutero. Y, finalmente, el inmenso palacio o castillo de los príncipes electores de Sajonia, junto con la iglesia del castillo («Schlosskirche»). En la puerta de bronce de esta iglesia están grabadas las 95 tesis que supuestamente Lutero clavó allí en la vigilia de todos los Santos de 1517. Y en el interior de la pequeña nave gótica, que fue muy renovada en el siglo XIX, está la tumba de Lutero, sencilla, en el suelo, al lado del evangelio [15], y la de Melanchthon al lado de la epístola.

Aún podríamos hacer mención de otras poblaciones por donde pasó el reformador. Recordemos por lo menos *Leipzig*. Actualmente es la ciudad más grande y próspera de la DDR, que cuenta con más de 500.000 habitantes (inmediatamente después de Berlín, que es la capital oficial).

Leipzig, que era la gran ciudad de la cultura y el comercio de la Sajonia albertina (aunque la corte residía en Dresde) y que contaba con una famosa universidad rival de Wittenberg, es el lugar de la disputa teológica con Juan Eck (1519), y también la ciudad de la patética huida de Lutero en los últimos años de su vida (1545), impulsado por la decepción y el rencor hacia Wittenberg [16].

15. La tumba de Lutero está situada en el suelo, al comienzo de la nave, bajo el púlpito de la derecha. Encima hay una placa de bronce con una inscripción funeraria en latín: «MARTINI LUTHERI S (ACRAE) THEOLOGIAE DOCTORIS / CORPUS H(OC) L(OCO) S(EPULTUM) E(ST) / QUI ANNO CHRISTI MDXLVI, XII CAL(ENDAS) MARTII / EYSLEBII IN PATRIA, S(UAM) M(ORTEM) O(BIIT) C(UM) V(IXISSET) / ANN(OS) LXIII M(ENSES) II D(IES) X». Villoslada indica justamente que la inscripción contiene un error, pues Lutero vivió 62 años: véase *o. c.*, II, 58. Las siglas de la cuarta línea S.M.O.C.V.— me resultaban difíciles de descifrar pues no se encuentran en ninguno de los diccionarios de abreviaturas que he consultado. Debo agradecer la colaboración amistosa y desinteresada del latinista Jesús Prat que me ha familitado esta interpretación que parece ser la más válida.

16. García Villoslada I, 421-424, y II, 556-559.

Y esto es todo en cuanto a la Alemania de Lutero. Una Alemania bien delimitada y que, aún hoy, a nivel geográfico ofrece una impresión no muy distinta a la de aquel tiempo. Desde las boscosas montañas de la Selva Turingia (que no sobrepasan los 1.000 m.) y de las últimas estribaciones del Harz, hasta la amplia llanura del Elba, limitada al sur por los Montes Metálicos (Erzgebirge) ya tocando a Bohemia. En definitiva, la Turingia verde y frondosa de siempre y la Sajonia áspera, llana y extensa.

2
La primera etapa de una vida atormentada

1. *Juventud y vocación*

Después de vivir toda su infancia en Mansfeld, durante trece años, en la primavera de 1497 es enviado a la escuela superior de Magdeburgo, a 70 kilómetros de su casa. Tiene catorce años cumplidos. Es la primera vez que sale de su hogar y permanece en Magdeburgo sólo un año. Alumno de la escuela catedralicia, la más importante, quizás aquí pudo tener como profesores a los «Hermanos», cualificados representantes de la *devotio moderna*, «que le enseñaron una religiosidad más interior, más personal y menos formalista que la que entonces era costumbre»[1]. A los quince años va a estudiar a Eisenach: «A mi querida ciudad de Eisenach». Parece ser que en Magdeburgo estuvo enfermo y se encontró muy solo, mientras que en Eisenach, ciudad pequeña y clerical (4000 habitantes), posiblemente fuera mejor acogido. Ya hemos dicho que aquí tenía muchos parientes. Estudia Humanidades. Sabemos que sobre

1. La influencia de los «Hermanos de la vida común» no fue muy profunda. Si le influyeron en su piedad subjetiva, no llegaron a contrarrestar la idea de la severidad de Dios e incluso de Cristo, al cual contempla «como un juez siempre irritado contra nosotros». Sobre los años de residencia en Magdeburgo, Villoslada menciona la admiración de Lutero hacia el príncipe Guillermo de Anhalt, que había entrado franciscano y al que él vio personalmente en Magdeburgo, conduciendo una vida de penitencia muy edificante: cf. García Villoslada I, 54.

todo en Magdeburgo, pero también en Eisenach, en algunas ocasiones tuvo que pedir limosna, cantando de puerta en puerta como hacían muchos estudiantes. Habla de ello y lo recuerda sin ningún trauma porque era un hecho habitual, y, además, después consiguió muy buenos protectores. De Eisenach también recuerda a menudo a «nuestra santa», es decir, a santa Isabel (originaria de Hungría), que había residido en el castillo de Wartburg y que era considerada patrona de Turingia. De espiritualidad franciscana, santa Isabel, una vez viuda, permanece en aquella tierra totalmente dedicada a los pobres y al hospital (en Marburgo)[2]. Lutero frecuenta también el pequeño convento de franciscanos que había en la ciudad.

A los dieciocho años pasa a estudiar en la Universidad de Erfurt, donde permanece desde 1501 hasta 1505. Estudia en la facultad de artes (o de filosofía), etapa imprescindible para después cursar teología, derecho o medicina, y que puede ser considerada como una especie de «ciclo previo o común». Erfurt era una ciudad universitaria y comercial de más de 20.000 habitantes y casi 1.000 estudiantes. Martín reside allí hasta los 21 años, cuando en 1505 obtiene el título de Maestro en artes (que equivale a la licenciatura en filosofía). Le es impuesto el birrete negro y el anillo de «maestro». Ha estudiado sobre todo la filosofía aristotélica en la línea nominalista. Con aquellas afirmaciones contundentes que le gustaban, se considera «del partido de Ockham, que es la secta filosófica más moderna y en París la más poderosa», como él mismo dice.

Una vez acabó filosofía optó por estudiar derecho, de acuerdo con la voluntad de su padre y no muy entusiasmado. Sólo hace dos meses que ha empezado sus estudios jurídicos cuando tiene lugar el gran cambio de su vida. Volviendo hacia su casa de Mansfeld, cerca de un pueblecillo llamado Stotternheim, en medio de una tempestad, pasa tanto miedo a causa de un relámpago que cae a su lado, que, espontáneamente, se pregunta si está preparado para responder ante el tribunal de

2. La devoción de los habitantes de Eisenach y de toda la Turingia hacia santa Isabel era muy notable: cf. García Villoslada I, 59-61.

Dios. Entonces, con decisión, exclama: «¡Ayúdame, santa Ana! ¡Quiero hacerme monje!»[3]. A pesar de todo lo que sucedió después, siempre intentó obstinadamente cumplir este voto.

Justo a los quince días, y con la oposición de su padre, ingresa en el convento de los agustinos de Erfurt. Ya hemos dicho que tenía 21 años; no era ningún adolescente.

Esta determinación no debe ser considerada necesariamente como precipitada e irreflexiva. La estricta formación católica que había recibido, centrada sobre todo en el temor de Dios, es la que le llevaba a cumplir aquella decisión, repentina, sí, pero que debe considerarse como la culminación normal de sus sinceras inquietudes religiosas[4]. Sin embargo, es cierto que todo sucede muy rápidamente: el 2 de julio hace su voto a santa Ana y entra en el convento 15 días después.

Martín Lutero es un joven estudioso, reflexivo y a menudo melancólico. No desea hacerse rico ni se considera apto para los negocios. Profundamente preocupado por su salvación, quiere asegurársela a toda costa evitando las tentaciones y los peligros del mundo. A causa de esta actitud interna, le gusta visitar los monasterios y los conventos de Erfurt: admira la austeridad de los cartujos y también parece que trata con benedictinos, agustinos, franciscanos, dominicos y servitas, religiosos que tienen casa en la ciudad donde estudia. Los frailes son populares y queridos, y él, en su juventud, ve con simpatía este estilo de vida, pero aún no ha decidido nada. No

3. Los luteranos consideran el suceso de Stotternheim como el punto de partida de la Reforma. El doctor Kent Knutson, presidente del seminario teológico de Wartburg, en Dubuque (Iowa), en su discurso en la quinta Asamblea de la Federación Luterana Mundial, lo cita: «La historia de la separación comienza hace casi un milenio. Un joven estudiante es sorprendido por la tempestad. Cae bajo el rayo y, lleno de zozobra, grita: "¡Auxilio santa Ana. Me haré fraile!"». Así empezó para Martín Lutero un proceso que hizo temblar a la Iglesia, desencadenando unas fuerzas que hasta hoy nos han dado alegría y tormento» (Cf. Documentation Catholique [1970] 768). Véanse aquellos textos grabados en el monolito de piedra en la nota 10 de la p. 52.

4. Más tarde él explica que, viéndose en peligro de muerte, hizo el voto de entrar en un convento «para salvar el alma y para cumplir la voluntad de Dios; contra el parecer de mis padres, convencido de que así hacía un gran obsequio a Dios»: García Villoslada I, 85.

es extraño, pues, que en el momento del pánico causado por la tempestad, concretara espontáneamente su propósito. Muy condicionado por el miedo, es cierto. Pero si ingresa en el convento de los agustinos es porque lo ha pensado, ya que era un muchacho inteligente y reflexivo. ¿Por qué los agustinos? Lutero los conoce bien, y además el convento de Erfurt forma parte de la congregación de observancia (reformados); hay un buen clima de austeridad y destaca por los estudios teológicos.

Es cierto, todo sucedió muy rápidamente, y aún más su formación: un año de noviciado e inmediatamente la profesión religiosa en 1506. Del maestro de novicios, fray Juan Greffenstein, que le dio una Biblia forrada en cuero rojo cuando ingresó, siempre habla bien: «hombre sabio y piadoso», dirá de él más adelante. El 3 de abril de 1507 recibe la ordenación sacerdotal en la catedral de Erfurt de manos de Johann von Lusphe, obispo auxiliar, antiguo profesor de teología y rector de la universidad. Tiene 23 años y tan sólo hace dos que ha ingresado en el convento. Debe continuar sus estudios.

El superior provincial, Juan Staupitz, lo envía a Wittenberg con la misión de enseñar ética y de estudiar teología. Fray Martín sigue dependiendo del convento de Erfurt —un gran convento, con una comunidad numerosa y de gran prestigio—, pero es «cedido» a Wittenberg, donde hay un convento nuevo, con una pequeña comunidad, y también una universidad nueva en la que los agustinos tenían cátedras. Wittenberg es una ciudad insignificante, muy distinta de Erfurt, que cuenta con poco más de 2.000 habitantes. Una pequeña ciudad que en realidad es un pueblo, donde destaca el castillo-palacio gótico de Federico de Sajonia. Un ambiente medievalizante, donde la universidad es también mediocre, típicamente escolástica, y donde sólo con el tiempo el doctor Martín Lutero podrá imponer el agustinismo y el biblismo absoluto.

Por lo que respecta a su vida religiosa, Lutero depende de su maestro y superior Staupitz, tal como ya he indicado. Tanto en Erfurt como en Wittenberg, Lutero es un fraile observante, honesto, un buen religioso, dado a la piedad y a la austeridad, de conciencia más bien estrecha y escrupulosa. Los otros reli-

giosos lo consideran así. Y él mismo dirá: «Yo era un fraile serio, que vivía castamente y que no habría aceptado ni una pequeña moneda sin permiso del prior. De noche velaba, con ayunos y oraciones, mortificando mi cuerpo para vivir obediente y casto»[5]. Pero también era una persona angustiada y depresiva. Entra en el convento con intención honrada y generosa, con afán de santidad, pero se encuentra con la mediocridad y las debilidades («concupiscencia»). Esto le desespera, le desconcierta, no contaba con ello. El posee un profundo convencimiento de la grandeza de Dios y, al mismo tiempo, de la desgracia del pecado. Y es con esta actitud de angustia que busca la seguridad de la salvación. Psicológicamente se muestra frágil desde su juventud, padece escrúpulos y depresiones a lo largo de su vida, lo cual contrasta con su enorme capacidad para el trabajo. La alegría de su entrada en el convento de Erfurt le duró muy poco.

2. *El viaje a Roma*

Lutero residió durante toda su vida en Sajonia. Después de Erfurt (adonde volvió para quedarse un año, en 1509) y de retirarse al castillo de Wartburg (1521), vivió prácticamente de manera ininterrumpida en Wittenberg, y siempre en el mismo convento. Es cierto que ocasionalmente acudía a enseñar y a predicar a diversas ciudades de aquel principado, y, con menos frecuencia, a otras regiones del Imperio, pero nunca salió de Alemania, exceptuando su viaje a Roma. Este viaje también ha sido mitificado. Se habla de ello como si Lutero hubiera sufrido un trauma o se hubiera escandalizado fuertemente al ver la vida mundana de aquella corte pontificia del Renacimiento.

5. G. Casalis, *Luther et l'Eglise confessante,* Paris 1962, 23; García Villoslada I, 99. No se le debe hacer mucho caso a Lutero cuando habla del rigor y de las penitencias de la vida claustral, pues exagera y las interpreta como «vana apariencia de santidad» que conducen a la soberbia y a la confianza en las propias obras. No debía pensar así cuando era fraile en su etapa católica.

El motivo del viaje a Roma tenía que ver con asuntos de su orden. Más exactamente, para que la Congregación de Observancia pudiera consolidar su línea de reforma. Staupitz también era vicario general de los conventos reformados de Sajonia. Lutero recibió un encargo de confianza de los agustinos de Erfurt para gestionar cerca del padre general de la orden de Eremitas de san Agustín, y quizás en la curia, la continuidad de la línea de observancia y su autonomía en relación con los conventuales. Esta era su misión [6]. Pero no tenia por qué ver al papa, que en aquel momento era Julio II (Giuliano della Rovere), y que se encontraba ausente de Roma luchando contra los de Ferrara.

¿«Roma veduta, fede perduta»? No exactamente. Ni siquiera para Lutero es cierto.

Para un cristiano sinceramente religioso como Martín Lutero, el viaje a Roma tiene un interés sobre todo espiritual, y bajo la Roma renacentista sabe descubrir la Roma de la fe, de los mártires, de la tumba de san Pedro, la roca en la que él cree. Estas son sus disposiciones. Y además, en Roma busca poder ganar la indulgencia y «obtener el perdón de sus pecados». El peregrino fray Martín habla él mismo de la confesión general que hizo allí. Visitó, pues, las siete basílicas romanas prescritas y también otras iglesias, y especialmente las catacumbas [7].

6. Fray Juan Staupitz era a la vez vicario general de los observantes y provincial de todos los agustinos de Sajonia-Turingia. Se trata de un religioso tan espiritual como diplomático, que tenía el favor de Federico de Sajonia. Su intento era unir los conventos de la observancia a toda la provincia, con el fin de extender la línea reformadora bajo su dirección. Este plan obtuvo la aprobación del padre general, Egidio de Viterbo, y la oposición de los observantes. Estos designaron a Lutero y a otro fraile, J. Mechelen, para ir a Roma. Aunque su misión no tuvo éxito, ya que el general favorecía los propósitos de Staupitz, a la larga éste tuvo que renunciar a su propósito de unión ante la resistencia de los siete conventos observantes con el de Nuremberg al frente.

7. De Alemania hacia Roma había dos rutas principales. Seguramente fray Martín no siguió la que desde Augsburgo atravesaba el Tirol, sino la que ordinariamente seguían los comerciantes de Nuremberg, es decir por Ulm, Chur (Suiza), Milán, Bolonia, Florencia, Siena, Bolsena, Viterbo. Fray Martín residió en el convento contiguo a la iglesia de Santa María del Popolo. Las siete basílicas que los peregrinos debían visitar eran: San Pablo, San Sebastián, San Juan de

Explica que sentía ansias exageradas por celebrar muchas misas. Después, ya más tarde, cuando habla de esa piedad un poco alocada, llega a decir esta barbaridad —a pesar de todo, típica en él —: que casi le supo mal que sus padres aún vivieran porque los hubiera podido librar del purgatorio con sus misas y devociones.

Cuando habla de este viaje hace críticas de Roma y del talante religioso que allí observó. Pero las hace más tarde. Por otra parte, de repente y sin saber por qué, elogia a la iglesia alemana de Roma, Santa Maria dell'Anima, «que es la mejor y tiene un párroco alemán». Sin embargo, Lutero vio la Roma más mundana, la del Renacimiento en la etapa después de Alejandro VI. Debió escandalizarlo, claro está, pero de momento no critica.

Si pensamos en la Reforma protestante como término, podemos muy bien decir que el viaje a Roma no significó nada decisivo, que no le llevó a su rebelión, aunque más tarde habla mal de la Roma papista, especialmente en lo que respecta a la religiosidad.

A la vuelta de su viaje romano, una vez hubo llegado a Erfurt, pronto es enviado de nuevo a Wittenberg, y allí permanece hasta el final de su vida.

Tenía fama de ser un fraile espiritual, trabajador y edificante. De hecho, pese a su juventud fue elegido subprior del convento de Wittenberg y después vicario de distrito de once conventos de Sajonia y Turingia, que eran los conventos de la Observancia. Este cargo equivalía al de provincial. También fue jefe de estudios en el convento de Wittenberg gracias a su prestigio intelectual, que era por lo que más destacaba. Por ello empezó a tener algún enemigo entre los frailes, especialmente algunos del convento de Erfurt que lo consideraban temible por su arrogancia, por su radicalismo y por su violencia en el

Letrán, Santa Cruz de Jerusalén, San Lorenzo, Santa María la Mayor y, por fin, San Pedro del Vaticano. Quizás no sea superfluo recordar aquí que la Roma renacentista y barroca de las grandes basílicas y los palacios magníficos, en su mayor parte aún no existía. La misma nueva basílica del Vaticano apenas estaba comenzada y aun estaban derribando la antigua.

hablar. Pero parece que su misión de superior la cumplía satisfactoriamente: era exigente y comprensivo, y estaba muy ocupado en sus clases y en su trabajo pastoral y de gobierno.

3. *La angustia de fray Martín*

No obstante, a causa de su angustia por el pecado, persiste en Lutero la preocupación por el castigo de Dios. No puede deshacerse de ella. Tiene dudas constantes sobre la salvación eterna porque Dios es implacable y exigente. Pero, en contrapartida, sólo Cristo crucificado constituye la posibilidad de justificación. Este es el blanco y negro de Lutero: un negro intenso y un blanco luminoso, como en el film *Dies irae* del gran cineasta protestante Carl Dreyer [8]. De este contraste surge la única alternativa que necesariamente encuentra el cristiano en su camino: o la condenación eterna o la salvación gratuita. Sólo por la fe y la gracia podemos salvarnos.

El Dios terrible, soberano insondable y arbitrario, desaparece finalmente tras la fe en el Dios revelado en la Escritura: Jesucristo es el Dios crucificado que nos perdona y nos salva.

En 1516 (sólo un año antes de que aparecieran las 95 tesis) Lutero escribe a un amigo en estos términos: «Hermano, aprende a conocer a Jesucristo y a Jesucristo crucificado, aprende a cantar su alabanza, a desesperar de ti mismo y a decir "Tú eres, Señor, mi justicia, así como yo soy tu pecado..."».

Lutero mantiene una disciplina rígida tanto en la comunidad de Erfurt como en la Wittenberg. Es cumplidor de las prescripciones de la regla y de las prácticas austeras del convento marcadas por la oración y la penitencia. Pero esto no le evita su progresiva angustia y desesperación. No le da paz. Pensaba continuamente que Dios, juez exigente, podía pedir al hombre frágil unas obras de perfección que le eran realmente impracticables. Esta angustia por la propia salvación es típica de la religiosidad de la época, pero Lutero la vive desde su personali-

8. M. Monteil, *Martin Luther. La vie, oui, la vie,* Paris 1983, 31.

dad extremista y subjetiva que le obliga a desconfiar y a sufrir. Melanchthon explica que un fraile anciano de la comunidad de Erfurt, sintiendo compasión por esta intranquilidad de fray Martín, le aconsejaba que se aplicara el artículo del credo: «Creo en la remisión de los pecados» [9].

Su crisis interior va progresando y el desasosiego no lo abandona, a pesar de que continuamente lleva una vida activa. Predica y enseña con gran dedicación y notable éxito. En 1512 obtiene el doctorado en teología: el doctor Martín Lutero (hará servir este título durante toda su vida y es el que le causa mayor satisfacción) es profesor de teología y exégesis bíblica, una ocupación que le entusiasma y que le satisface plenamente [10].

Sin embargo, lo atormentan los escrúpulos y la angustia por la incertidumbre de la salvación de una forma persistente, morbosa. Es una auténtica «enfermedad del alma» [11], un desasosiego que no le permite ser un cristiano sereno y confiado.

Su superior y maestro espiritual, fray Juan Staupitz, también sufre al verlo tan atormentado. A este hombre, director de almas y con grandes dotes de gobierno, le había cautivado la profunda inteligencia de fray Martín y quería curarlo de sus exagerados escrúpulos. Pero en este caso quizá fue demasiado respetuoso y condescendiente; nunca consiguió entender del todo a Lutero, y acabó separándose de él discretamente. Sin embargo, fue Staupitz quien le enseñó a referirse siempre a Cristo redentor y le dio un poco de paz descubriéndole la idea de un *Dios clemente,* no juez terrible, sino consolador y sufriente.

También se ha dicho que Lutero alimentaba su angustia con razones de tipo intelectual. Es difícil asegurarlo. Pero en todo caso, los occamistas, por la lógica de su propio sistema, defendían que Dios era necesariamente absoluto y, por tanto, arbitrario. Era un Dios que, sin ninguna razón, aceptaba o rechazaba las obras de los hombres: «Todas las buenas obras son necesarias, pero ninguna es suficiente si Dios no la acepta».

9. *Ibid.,* 77.
10. García Villoslada I, 181.
11. M. Monteil, *o. c.,* 81.

Y esta aceptación dependía exclusivamente de su voluntad soberana. «Yo ya no sabía si estaba vivo o muerto —dirá Martín Lutero—, si estaba salvado o tenía que desesperarme del todo...»[12].

4. *La teología bíblica*

El estudiante Martín Lutero se autoproclama «del partido de Ockham», tal como ya hemos visto. Guillermo de Ockham (fallecido en 1345) era un franciscano inglés, el máximo exponente de la llamada «vía moderna» en teología. Esta no era otra cosa que el nominalismo, que se presentaba como alternativa tanto al escotismo como al tomismo. Lo más importante de esta teoría es el hecho de desvincular toda relación entre las verdades de la razón y las verdades de la fe. La filosofía no nos acerca a la fe. El occamismo prevalecía en las universidades de París y Oxford. En Alemania se enseñaba en Tubinga y Erfurt, donde estudió Lutero. En cambio el tomismo dominaba en Colonia, baluarte de los dominicos, en Lovaina, Leipzig y Frankfurt del Oder.

El nominalismo tuvo un gran desarrollo a finales de la edad media, aprovechando también la circunstancia creada por la crisis de Aviñón. Ockham y muchos de sus discípulos, juntamente con el franciscanismo más radical, atacan a la Iglesia y propugnan la necesidad de una pobreza evangélica, al mismo tiempo que se alían con teorías antieclesiásticas y secularizantes. La Iglesia debe someterse al poder civil. El mismo Guillermo de Ockham acaba refugiándose en la corte de Ludovico de Baviera, en Münich, cuando el enfrentamiento de este emperador con el papado.

Lutero conoció el pensamiento de Ockam a través de sus seguidores, especialmente de Pierre d'Ailly, teólogo y cardenal francés que había sido canciller de la Universidad de París, y más concretamente a través de Gabriel Biel, teólogo alemán

12. G. Casalis, *o. c.*, 30-31.

fundador de la facultad teológica de Tubinga, que era partidario del occamismo moderado, y cuyos tratados Lutero estudió en Erfurt. Lutero, pues, se acerca al nominalismo a través de Biel. Estos son sus maestros y sus lecturas. De todas formas, más tarde reaccionará con dureza contra el nominalismo, del mismo modo que lo hará contra toda la escolástica [13].

El escenario de la teología luterana es Wittenberg: el convento agustiniano y la universidad recién creada por Federico de Sajonia en 1502. Fray Martín llega a Wittenberg por segunda vez a finales de 1512 como flamante doctor en teología. Tiene 30 años. Viene para ocupar la plaza que Staupitz ha dejado para dedicarse plenamente a su tarea de vicario general. El convento de los agustinos de Wittenberg también es nuevo y no está del todo acabado. El doctor Martín Lutero trabajará en una habitación de la torre («Turmstube») que se convertirá en el laboratorio de sus cavilaciones y descubrimientos intelectuales. Da sus clases en una sala de la misma casa que sirve provisionalmente como aula universitaria. Durante casi 32 años enseñará teología bíblica, o, mejor dicho, hará comentarios teológicos de los diferentes libros de la Biblia. Pero no es cierto que él fuese el iniciador de tal sistema, ya que la teología bíblica siempre se había impartido. El la hace célebre en la nueva universidad...

El primer año explica el libro de los Salmos, al cual ya estaba muy aficionado por el rezo del breviario en el coro, que él valoraba mucho. De hecho, los salmos y las cartas de san Pablo son los textos preferidos de Martín Lutero. Empieza, pues, con los Salmos (en los cursos 1513-1515), sigue con la Carta a los romanos (1515-1516), la Carta a los gálatas (1516-1517), la Carta a los hebreos (1517-1518), vuelve de nuevo a los gálatas (1518-1519) y otra vez a los salmos (1519-1521)... Ante esta distribución del programa quedan claras sus preferencias en cuanto a la Escritura. Más adelante comentará también a Isaías, la primera carta de Juan, las cartas a Tito y a Timoteo, el

13. Sobre Ockham y su pensamiento, cf. E. Vilanova, *Historia de la Teología cristiana* I, Barcelona 1984, 613-624. Para G. Biel, cf. E. Iserloh, *Manual de Historia de la Iglesia* IV (dir. H. Jedin), *o. c.*, 903-907.

Cantar de los cantares y el Génesis. Poco antes de su muerte, explicaba el Génesis.

Salta a la vista que su teología es fundamentalmente bíblica, pero no fue un gran biblista en el sentido moderno de la palabra. Sobre todo en los primeros tiempos, depende de los exegetas medievales y de los exegetas humanistas. De entre estos últimos sigue especialmente a Lefèvre d'Etaples y al viejo humanista germánico Juan Reuchlin. No sigue a Erasmo. Con el paso de los años llega a ser un escriturista más genial, pero nunca consigue ser un exegeta importante. Más bien puede decirse que era un buen profesor: brillante, excelente orador, muy original y agudo, que repiensa y reelabora los materiales tradicionales hasta darles una forma que los supera y que ya no parecen los mismos. Esto gustaba al auditorio. «De estilo sencillo, vivaz, inconfundible, que sabe dar a sus lucubraciones un acento de vivencia interna hondamente religiosa; es el eterno encanto del estilo luterano» [14]. No es que los conceptos doctrinales estén muy claros —la claridad en la exposición no fue nunca una de las cualidades de Martín Lutero—, pero ya se advierte su tendencia al agustinismo extremado y ya se insinúa la doctrina de *la fe sola*, reprobando continua y duramente «a los soberbios que confían en su propia justicia» [15].

Por tanto, la teología de Wittenberg se basa en el biblismo simple y radical, y también en el agustinismo, sobre todo en lo que respecta al tema del pecado y de la gracia. El es consciente de que con la Biblia y con san Agustín está librando el combate por una *teología nueva*, contra la escolástica tradicional. Esto venía de lejos. Ya en Erfurt, Lutero se había manifestado «despreciador de Aristóteles y entusiasta de Agustín». Queda

14. García Villoslada I, 186. Para los tratados bíblicos tal como los explica en Wittenberg, cf. *ibid.*, 182 ss.

15. Hace referencia a algunos frailes de Erfurt que se oponían a los planes unionistas del vicario general Staupitz; Fray Martín, finalmente, se había sometido a aquellos planes con una postura más pragmática y algo indiferente. García Villoslada lo explica así: «Tenía presentes a los observantes de Erfurt más también a todos los cristianos que en cualquier parte del mundo confiasen en las buenas obras. El paulinismo de la religión interior, antijudaica, late con fuerza en estas páginas», *ibid.*, I, 187.

claro que rechaza toda teología que quiera apoyarse en la razón en vez de hacerlo en la Escritura. Lutero ataca a la escolástica aristotélica porque considera que se ha desviado de la auténtica teología de los padres. Sin embargo, hay que decir que no conocía a santo Tomás. De la escolástica antigua estudia y sigue al Maestro de las sentencias, Pedro Lombardo, aunque normalmente lo contradice y lo retoca con frases de san Agustín.

Por otra parte, Martín Lutero es un profesor muy consciente y responsable que expresa las ideas con método y con rigor, pero al mismo tiempo de forma exaltada, con pasión. Pronto es reconocido como el líder de la nueva teología y a menudo es aplaudido en las aulas de Wittenberg. Todos, colegas y alumnos de esta universidad, están a su favor ya mucho antes de la rebelión. Se le considera el caudillo del agustinismo, cuya misión es derribar la escolástica aristotélica. Ataca a toda la teología escolástica, pero quizá se enfurece especialmente con sus antiguos maestros, Guillermo de Ockham, Pierre d'Ailly y Gabriel Biel, que son los maestros de su juventud.

A los teólogos escolásticos los llama despectivamente «aristotélicos», o también «pelagianos» o «semipelagianos». Hay que decir también que la teología de Lutero y de su escuela no es la tradicional y vigente en la orden de los agustinos, sino que se trata de un agustinismo extremado. Los mismos agustinos de Erfurt, su convento de origen, no participan de la euforia innovadora de los de Wittenberg y critican a Lutero por temerario y arrogante. Pero según él, en la escolástica medieval no hay nada que pueda aprovecharse, y por tanto debe ser desterrada del todo: «Creo que es posible la reforma de la Iglesia, pero sólo arrancando de raíz los cánones y las decretales, así como la teología y la filosofía escolástica, tal como se enseñan hoy».

Conviene hacer una advertencia. Su biblismo y sus ataques a la escolástica podrían hacernos pensar que Lutero está en la línea del humanismo. Nada más falso. No podemos colocarlo entre los humanistas porque ni tiene su mismo pensamiento ni su visión, ni tampoco le interesa la cultura clásica. Es cierto que

se aprovecha de los ataques que éstos dirigen contra la escolástica y contra la iglesia. Y viceversa. Los humanistas no se convertirán en luteranos, pero les interesa su rebelión. Lutero sólo utiliza el método de los humanistas para estudiar la Biblia, pero nada más. Es comprensible: Wittenberg queda muy lejos de Florencia y de Italia. Y también de Flandes. Además, se halla en un ángulo del Imperio, en un rincón del mundo. Una universidad nueva e incipiente, en una ciudad pequeña, que tiene poca influencia y adonde tampoco llegan las grandes corrientes culturales del momento, pero en la que se vive una gran efervescencia, un radicalismo crítico e innovador. Es en Wittenberg donde Martín Lutero encuentra un apoyo fervoroso e incondicional.

Asimismo, la teología de Lutero es *religiosa* y no humanista. Sus exposiciones, tan radicales como se quiera, sólo se pueden entender desde la fe y desde un combate cristiano. Para él, igual que para Karl Barth, la teología ha de ser oración y no sólo un discurso científico. Así su teología se transforma en oración, predicación, reforma de la Iglesia y combate por una fe «auténtica».

Por eso se queja de Erasmo. Le reconoce toda la erudición del mundo, pero lo censura porque en la Biblia sólo busca el sentido histórico y literal, tal como hacen los humanistas y filólogos. En cambio, lo único que interesa a Lutero es el sentido religioso y espiritual: «Yo no entiendo en la Escritura otra cosa que Cristo crucificado», decía. De hecho, Erasmo es un humanista cristiano y busca la verdad de Cristo. Pero el Cristo de Erasmo «es más moral que teológico, brilla más como maestro y legislador que como redentor y salvador» [16]. Lutero buscaba al redentor.

El es sobre todo *discípulo de Agustín*. Es la autoridad que más influye en su pensamiento. Empezó por leer, meditar y anotar las *Confesiones*. En 1515 descubre el *De spiritu et littera* y los tratados antipelagianos que lo confirman en sus tesis sobre la permanencia del pecado y la eficacia de la gracia. Se

16. García Villoslada I, 218.

empapa totalmente de ellos. La desconfianza en las posibilidades del hombre y la justificación por la fe sola serán el eje del edificio teológico luterano. Y estas ideas las extrae de san Agustín.

Y finalmente ¡san Pablo! ¡Y de qué forma! Es la nueva luz. El descubrimiento. Lee a san Pablo con apasionamiento buscando una respuesta a sus preocupaciones e interrogantes profundos sobre «aquel Dios justo que castiga a los pecadores». Podríamos decir que lo lee condicionado por su problema. Y es de este modo que tiene conciencia de haber redescubierto la verdadera teología de san Pablo. Nadie la había entendido como él y tiene prisa por explicarla a los oyentes en sus clases. El descubrimiento de san Pablo es tan decisivo que, para los protestantes, la Reforma luterana equivale a la renovación del «paulinismo» en la Iglesia. Lutero habla de una iluminación. Para él san Pablo fue «el segundo relámpago» que le esclareció definitivamente el camino librándolo de la desesperación. Lutero interpreta al apóstol de modo subjetivo, a partir de su propia crisis, de su necesidad. Se deja impresionar por algunas frases paulinas separadas del contexto y que le sirven para su teoría: el cumplimiento de la ley no puede salvar a nadie; el pecado permanece siempre, pero por la fe el hombre es justificado sin necesidad de ningún mérito propio. Lo que Lutero descubre en san Pablo es el sentido de la Escritura cuando habla de la *iustitia Dei,* que no es justicia activa (que castiga), sino justicia pasiva (que ejerce la misericordia y justifica al hombre). No importa que seamos pecadores mientras deseemos ser justos. Todo depende de la gracia de Dios; el hombre pecador no puede hacer nada.

Este es el san Pablo luterano. Parece que el reformador busca en *Romanos* y en *Gálatas* lo que le conviene. Con un subjetivismo fuera de cualquier límite, Lutero «adapta» las expresiones del apóstol a su pensamiento teológico. Y con toda la buena fe del mundo cree que ha interpretado bien a san Pablo y que toda la iglesia acabará por reconocer esta doctrina «paulina».

Su síntesis doctrinal se encuentra en lo que él llama «la teología de la cruz». La situación del hombre pecador es trágica e irremediable, sin ninguna esperanza. Pero he aquí que aparece Cristo muerto en la cruz, entregado para la salvación de los pecadores. La *theologia crucis* es la teología de la liberación personal. Muerto en la cruz hay un Dios que salva. No existe ninguna posibilidad para el hombre; el poder del hombre queda destruido y se nos regala gratuitamente la salvación [17]. Ante la permanente angustia que le causa la cólera de Dios, Lutero responde con la omnipresente figura de Jesucristo crucificado y su promesa de salvación. «La cruz, la cruz; este es el derecho de los cristianos y nada más». El piensa así y elabora una doctrina. Pero no sólo es esto. Sería imprudente pensar que una simple teoría teológica pudiera darle la paz. La *theologia crucis* compromete toda su vida. Por ello prefiere a Pablo y a Agustín, porque junto con la doctrina se halla el apasionamiento por Jesucristo. La seguridad se encuentra en la paradoja, en «el milagro de la fe»: desconfiar totalmente de uno mismo, confiar plenamente en Cristo crucificado [18].

5. *La mística*

Esta teología que niega las posibilidades del hombre vendrá también completada y confirmada por la mística, y especialmente por la mística alemana. La llamada *mística renana* tendrá mucha influencia en el proceso de Lutero.

Empecemos por san Bernardo. Después de san Agustín, san Bernardo. Los textos del abad de Claraval eran una lectura frecuente en el convento, y éste fue siempre uno de sus autores preferidos. Le complace la sensibilidad y el fervor del monje del císter que «habla inteligentemente al corazón». La negación de

17. M. Monteil, *o. c.*, cap. IV, *Theologia crucis*, pp. 111-127.
18. *Ibid.*, 31-37; A. E. McGrath, *Luter's Theology of the Cross*, New York 1984; T. Beer, *La Theologia crucis de Lutero:* Scripta Theologica (Pamplona) 3/16 (1984) 747-780.

uno mismo y el abandonarse al amor de Jesucristo parecen coincidir con las teorías espirituales de Lutero.

Bernardo pone de manifiesto la humanidad de Cristo y contempla sus sufrimientos por nosotros. Es muy elocuente que en una discusión con el cardenal Cayetano, en 1518, Lutero utiliza y cita un sermón de san Bernardo. «Has de creer que tus pecados te son perdonados, porque así lo dice el apóstol: el hombre está justificado gratuitamente por la fe».

También en san Bernardo hay un cierto pesimismo teológico sobre las consecuencias del pecado original, junto a una fe confiada en el Redentor y poca valoración del mérito personal. Esto gustaba a Lutero. Pero hay que decir que Bernardo, ni es tan radical como fray Martín, ni deja nunca de amar profundamente a la Iglesia y la vida monástica.

Aunque el reformador sigue a san Agustín y descubre a san Bernardo, se siente mucho más identificado con la mística germánica. Estos místicos son especialmente los dominicos de la escuela renana: el maestro Eckhart [19], Enrique Suso [20] y Juan Taulero [21], a quien fray Martín leyó directamente. Era el contrapeso que él buscaba a la aridez de la escolástica. Hacia 1515 ó 1516 lee los sermones de Taulero «en lengua alemana», como

19. Juan Eckhart, llamado ordinariamente el Maestro Eckhart, había nacido en Turingia y pertenecía al convento dominicano de Erfurt. Enseñó en la Universidad de Colonia y su obra principal es el «Libro de la divina consolación». El papa Juan XXII condenó 26 tesis sacadas de los escritos de Eckhart. Pero el influjo de su «teología negativa» y de una búsqueda de Dios lejos de esquemas racionales, fue muy extenso en toda Europa. Especialmente a través de su discípulo Taulero, influyó en Nicolás de Cusa y también en Lutero. Para fragmentos de la obra de Eckhart, cf. Jeanne Ancelet-Hustache, *Maître Eckhart et la mystique rénane,* Seuil, Paris 1956, *Maestro Eckhart: obras alemanas* (trad., introd. y notas Isle M. de Brugger) Barcelona 1983.

20. Enrique Suso (o Seuse) nace en Constanza y muere en Ulm. Pertenece al grupo de la mística dominicana, como Eckhart, de quien es discípulo. Además, se le considera beato. Sus obras más conocidas son el «Librito sobre la verdad» y el «Librito sobre la sabiduría eterna».

21. Juan Taulero es alsaciano, de Estrasburgo (1300-1361). Dominico también y discípulo de Eckhart, fue predicador en diversas comunidades religiosas. En la selección de sus «Sermones» hallamos un buen compendio de la mística renana.

le gustaba señalar. En la portada del libro hay un grabado de Cristo aplastado bajo el peso de la cruz. Lutero lo lee con fruición y hace muchas anotaciones al margen.

La lectura de estos místicos alemanes del siglo XV coincide con la época en que explica a san Pablo (la Carta a los romanos sobre todo), y de ellos destaca especialmente su insistencia en la pasividad del alma ante Dios. Un poco exageradamente, encuentra en la obra de Taulero «una teología sana y de acuerdo con el evangelio», «una verdadera ciencia de la piedad», y, además, ¡escrita en alemán! Así se lo escribe a Staupitz: «Yo, siguiendo la teología de Taulero (...), enseño a los hombres a no confiar en cosa alguna fuera de Jesucristo; no en sus oraciones ni en sus méritos o en sus obras. Porque nuestra salvación no está en que uno corra, sino en que Dios tenga misericordia»[22].

En esta misma línea Lutero se entusiasmaba también con un pequeño libro anónimo (que él atribuía a Taulero), que hizo imprimir en Wittenberg en 1516. A esta edición le coloca un título significativo: *Teología germánica (Ein deutsch theologia)*. Llega a afirmar que, exceptuando la Biblia y a san Agustín, jamás ha encontrado un libro «que le enseñara tan precisamente todo lo que hay que saber sobre Dios, Cristo, el hombre y todas las cosas»[23]. Hoy sabemos que el autor anónimo era un presbítero de Frankfurt, pero Lutero exagera la importancia y la influencia de su libro. De hecho es un pequeño tratado, perfectamente ortodoxo, en la línea de la mística renana y de la *devotio moderna*. Más cristocéntrico que los místicos, de ellos mantiene la impotencia del hombre que todo lo espera de la acción de Dios en él.

Así pues, la mística renana influyó mucho en el reformador, aunque la interpretó y la utilizó de una manera muy personal.

22. Cf. García Villoslada I, 213.

23. M. Monteil, *o. c.*, 123, «*Eyn geystlich edles Buchleyn*». Es decir, «un precioso librito espiritual sobre el verdadero conocimiento de quién es Cristo y quién es Adán, y de cómo Adán debe morir en nosotros y Cristo debe resucitar». En la portada de este libro de *teología germánica* editado en Wittenberg en 1516 hay un grabado con la crucifixión de Jesús. Sobre el anónimo de Frankfurt, cf. A. M. Haas, *Theologia Deutsch*, Leipzig 1920.

Reeditó la *Theologia deutsch* varias veces ya en su etapa de disidente.

Lutero nunca renegó de esta influencia de los místicos, pero de ellos toma sobre todo el estado esencial de privación y de impotencia del hombre, que tiene sus raíces en la esencia misma del pecado original. Es como una herencia que corrompe todos los actos humanos; como un cáncer que se extiende a todas las facultades y sentimientos de la persona: «es la privación de toda rectitud en el hombre» [24]. Lutero entiende el término *concupiscencia* como un estado «pasivo» de pecado que desarrolla inexorablemente una fuerza «activa» mala. También Taulero hablaba de «un mal de la naturaleza» (que es un egoísmo innato, el amor de uno mismo que hay que vencer y desterrar). El reformador se identifica con esta idea que Taulero expresa en un sermón: «Considera profundamente tu nada. ¡Qué miseria en tu naturaleza! Tú deseas rezar, hacer ayunos y vigilias. Pero, ¿qué pasa? Que lo que tú quieres, no lo haces, y que lo que tú no quieres, lo haces... (Rom 7, 9). Dios permite todo esto por tu bien, para que así adquieras conciencia de tu nada. Hijo muy amado, desciende a la profundidad de tu nada y deja que se desmorone en ti mismo la torre con todo el edificio. Humíllate y todo saldrá mejor...» [25]. Lutero dirá que es necesario que el hombre acepte ser anonadado *(aniquilado)* ante Dios, y éste le salvará por la fe en Jesucristo.

El mensaje esencial que fray Martín recoge de los místicos es la impotencia del hombre y la indispensable apertura del corazón a la acción de Dios. Esta acción divina debe ser acogida casi pasivamente. Además, Lutero recomienda el diálogo personal con Dios; él mismo tiene en su vida una presencia casi tangible de Cristo. De aquí surgen la firmeza y el consuelo de Dios que lo acompañarán a lo largo de su camino [26].

24. Cf. M. Monteil, *o. c.,* 130.

25. J. Tauler, *Sermons* (trad. francesa de Hugueny, Théry y Corin), cit. por M. Monteil, *o. c.,* 132, nota 3.

26. Sobre la mística renana y flamenca, el cambio que supone y el influjo que llegó a tener, hay una excelente síntesis en E. Vilanova, *Historia de la Teología Católica* I, Barcelona 1984 (cap. X: «La mística renano-flamenca»), pp. 690-718.

La influencia de la mística, la teología y su angustia vital, ponen de relieve la personalidad profundamente religiosa de Martín Lutero. El es todo lo contrario de un hombre despreocupado por el problema de Dios e indiferente ante los males de la Iglesia. Por ello que no puede entenderse desde una perspectiva contemporánea de secularización, indiferencia o incredulidad.

Para concluir aporto aquí unas palabras de dos relevantes figuras de la teología contemporánea: Karl Barth, de la Iglesia reformada, y el gran teólogo católico Karl Rahner, recientemente fallecido. Ambos coinciden cuando hablan con profundidad sobre el misterio de Dios, precisamente en la línea de los grandes teólogos y místicos:

> La fe es el único camino de acceso a Dios —afirma K. Barth—. En la medida que cree, el hombre es abolido por Dios. Creer es adorar... y no saber [27].

En el mismo sentido dice Rahner:

> Los cristianos nos distinguimos de los ateos no porque intentemos decir algo sobre Dios, mientras ellos no aceptan esta realidad, sino porque queremos abandonarnos en este misterio incomprensible... El cristiano, a diferencia de los ateos, tiene el coraje de abandonarse en esta incomprensible y original totalidad de la realidad... No sería inoportuno que los cristianos se llenaran de pavor ante la enormidad de la audacia a que se atreven. La oración sólo es oración en la medida en que se actualiza esta actitud fundamental de la existencia: abandonarse en Dios. Sólo la gracia de Cristo puede posibilitar la osadía de abandonarse en Dios. Y esta gracia es victoriosa sólo gracias a la cruz de Jesús... [28].

El abandono del hombre, la suprema grandeza de este Dios y la gracia victoriosa de la cruz de Jesucristo, no son eslóganes luteranos, sino que constituyen una obsesión permanente de toda la teología cristiana.

27. K. Barth, *Römerbrief*, München 1922. Cf. P. Carreras, *La teologia de la religió en K. Barth i P. Tillich. Confrontació mútua:* Revista Catalana de Teología (1985) 91-154 (114 y 115).

28. Cf. K. Rahner, *El coraje y la gracia de abandonarse en el Todo:* Geist und Leben 56 (1983) 12-14. Trad. cast. en Selecciones de Teología 91 (1984) 165-167.

3

«En el umbral de los tiempos modernos»

El hombre es él y su circunstancia. Incluso las personalidades más geniales deben enmarcarse en las circunstancias de su tiempo.

Si no situamos a Lutero en su época no podremos comprenderlo; no nos será posible valorar el alcance de su vida y de su obra si lo aislamos de ella.

Es bastante significativo que los dos grandes documentos de 1983 sobre Lutero, los dos escritos fundamentales de este centenario —que yo considero que son *Lutero, testigo de Jesucristo* y *La verdad histórica sobre Lutero*— utilizan la misma expresión en el parágrafo inicial: «situado en el umbral de los tiempos modernos...» [1]. Creo que ello indica la transcendencia que debe dársele al contexto de la época en la que él vivió. En efecto, Lutero aparece marcado y empapado del espíritu de su tiempo. De alguna forma es pionero y profeta, pero también está muy condicionado por los acontecimientos y por las reivindicaciones espirituales de la época. Y no sólo espirituales, sino también por otras, ya que también hay que valorar su «modernidad» y su «nacionalismo» alemán.

Así pues, ¿qué ocurre en su tiempo? ¿Cuáles son las características esenciales de la época moderna, en cuyos umbrales

1. Docs. cits., cap. I, p. 17, nota 2, trad. cast. en Ecclesia (1983) 991-995 y 1452-1453.

encontramos a Martín Lutero? ¿Cuáles eran los anhelos, las peticiones y las protestas de los hombres de aquella Europa atormentada y al mismo tiempo llena de esperanza, en el momento en que se prepara y estalla la Reforma? ¿Cuáles son *los signos* de aquel tiempo?

1. *Situación general de Europa*

«En el umbral de los tiempos modernos» el mundo se encuentra en una situación de cambio. Europa vive «en una atmósfera agitada por fermento de renovación religiosa y de crisis política», a la que muchos califican de apocalíptica. Un mundo desaparece y se levanta otro nuevo que, acabado de nacer, ya domina y se impone.

Sólo para situarnos: cuando Cristóbal Colón realiza su primer viaje por la ruta de occidente y, como quien dice, por casualidad descubre América (1492), Martín Lutero tiene 9 años. Nacido en el mismo año que Rafael, en 1483, es contemporáneo de Boticelli (1445-1530), de Leonardo (1452-1519), y especialmente de Miguel Angel (1475-1564), de Pico della Mirandola (1463-1494) y de Machiavelli (1469-1537). La «crema» del Renacimiento italiano... *Il principe* de Machiavelli aparece en 1513 y, en Londres, Thomas Moro publica *Utopía* en 1517. Con Erasmo, que era un poco mayor que él (1467-1536), Lutero tuvo más relación. Y en la misma época, en Augsburgo, el banco de los Fugger (1459-1525) representa el poder comercial y financiero. Este rico conjunto, visto desde hoy, podría hacernos imaginar unas relaciones o influencias que en realidad no existieron. Las preocupaciones de Martín Lutero van por otro camino y son fundamentalmente de carácter religioso, alejadas de la dinámica de los artistas y del pensamiento de los humanistas, de la fiebre de las finanzas o de la agitación política. Sin embargo, todo estaba interrelacionado.

Dejo constancia de una coincidencia curiosa: Carlos de Habsburgo heredó las coronas de Aragón y de Castilla (1516), de modo que la gente de nuestro país tendrá el mismo monarca

que Lutero tenía en Alemania cuando Carlos se convierta en emperador germánico (1519). Este hecho tiene pocas consecuencias prácticas, pero sí tiene algunas.

¿Cuáles son las características generales de los tiempos modernos?

a) *Políticamente* nos encontramos en la época en que se inician en Europa las monarquías autoritarias y la burguesía empieza a convertirse en protagonista de la historia. La cristiandad deja de ser un edificio compacto y sólidamente jerarquizado. El espíritu «nacional» se enfrenta con el universalismo medieval. En todas partes, la autoridad del monarca y el estado centralizado procuran acabar con las jurisdicciones feudales y someter de alguna manera a la nobleza. Será un largo camino que conducirá a la monarquía absoluta y al estado moderno. La Francia de Felipe IV el Hermoso o la Inglaterra de Eduardo II, y después de los Tudor, avanzan decididamente por este camino. Incluso lo intentan Isabel de Castilla y Fernando de Aragón, pero con los *Reyes Católicos* no se consigue todavía la fusión peninsular en un estado unitario y compacto.

Por otra parte, en Italia el nacionalismo queda reducido al nivel cultural, en el esplendor artístico y literario del Renacimiento.

¿Y en Alemania? En el imperio se persigue el mismo objetivo desde los años de Ludovico IV de Baviera. El proceso hacia una monarquía fuerte y centralizada encuentra, sin embargo, muchas dificultades. De hecho, la autoridad imperial es más ideal que eficaz, y va creciendo el dualismo emperador-príncipes. Alemania no es otra cosa que un mosaico de más de 300 estados, un auténtico archipiélago político integrado por principados, ducados, landgraviatos, pequeños estados eclesiásticos y ciudades libres, donde todos reconocen al emperador como príncipe supremo, pero que en realidad resulta un título vacío de contenido o al menos un cargo muy difícil de ejercer. El imperio constituye un conglomerado ingobernable. Precisamente es Maximiliano I de Habsburgo, el emperador de la época juvenil de Lutero (desde 1493 a 1519), quien intenta unificar en lo posible el imperio germánico y obtener mayor

autoridad. Pero todo fue en vano, ya que acabó imponiéndose el particularismo de los diversos príncipes y estados. La unificación política de Alemania en esta época es la historia de una frustración que se vive con resentimiento. Por todas partes se distribuyen panfletos y memoriales con los «gravamina» o quejas de la nación germánica que se siente ultrajada, impedida y explotada [2]. Las críticas a Roma y a la Iglesia romana, la cual es cómplice de la humillación del país porque se enriquece a costa de Alemania, evolucionarán en una franca aversión. La situación política de Alemania no dejará de influir en la difusión de la Reforma, y el enfrentamiento tendrá su más dramática expresión en 1527, en plena crisis protestante, cuando las tropas imperiales de Carlos V invaden Roma y aprisionan al papa («Sacco di Roma»).

De todas formas hay que mencionar un hecho que da poder real a los emperadores de la casa de Austria: Maximiliano I contrae matrimonio con María de Borgoña, y vincula este rico ducado con los intereses del Imperio. La corte de Borgoña se hallaba en Bruselas, y el emperador Carlos será siempre «un borgoñón» (de habla materna francesa), más que un alemán o un flamenco [3].

b) *En el campo socio-económico,* la época se caracteriza por el derrumbamiento del sistema feudal. La «revolución urbana» ha acelerado el paso del feudalismo al capitalismo. El orden medieval entero se tambalea ante la arrogancia de las nuevas ciudades de comerciantes y burgueses. Ciertamente se trata del capitalismo mercantil que debe ser considerado sólo como la primera etapa del capitalismo, pero que ya posee todo su «espíritu» y que se encuentra en el origen de lo que llamamos

2. Empieza un largo proceso de centralización. El Imperio, teóricamente electivo, va concretando la designación del emperador en algunas familias; primero son los Luxemburgo y después los Habsburgo; la «Bula de Oro» de Carlos IV determina la elección imperial como obra de los siete príncipes electores, sin necesidad de la confirmación papal; se establece la Cámara imperial (1495) y la división del territorio alemán en las diez circunscripciones del Imperio (Colonia 1512): Cf. *Atlas histórico mundial, o. c.,* nota 3, p. 41.

3. H. Lapeyre, *Las monarquías europeas del siglo XVI. Las relaciones internacionales,* Barcelona 1975.

mundo moderno. Este capitalismo se desarrolla en las ricas ciudades comerciales del Mediterráneo (italianas sobre todo), y el comercio se dirige hacia oriente (Venecia). También en las prósperas ciudades flamencas y en algunas de Alemania meridional, tales como Augsburgo, Nuremberg, que se hallan en la ruta mercantil de los Alpes hacia Italia. En estas ciudades germánicas, con sus casas de fachadas majestuosas y de interiores lujosos, vivían los hombres de negocios que, al mismo tiempo, eran banqueros de los príncipes y mecenas de los artistas. Entre todos los banqueros de la Europa de aquel tiempo destaca un nombre germánico, el de los *Fugger* de Augsburgo, que en ocasiones tiene más influencia que un papa o un emperador. El nombre de Jakob Fugger, «el rico», se encuentra tras las actuaciones de muchos personajes del momento, sea el papa o Maximiliano I o Carlos V, y también de Alberto de Maguncia o del cardenal Cayetano... Por otra parte, en esta época en la que tanto peso tienen los banqueros influyentes y los monopolios comerciales, el mundo feudal, en progresiva decadencia, genera la figura del caballero arruinado que se convierte en bandolero, mientras que los campesinos se hunden cada vez más en la miseria y en la incultura. Nobles arruinados y campesinos: ambos serán partidarios de la rebelión política, social y eclesiástica.

No hace falta recordar que a este capitalismo mercantil se le abren unos horizontes insospechados con los descubrimientos geográficos: Europa occidental es la protagonista de la aventura americana y de las rutas africanas hacia oriente. El comercio a escala mundial aumenta extraordinariamente.

c) Finalmente, *en el terreno cultural y del pensamiento* el cambio es aún más profundo. Tras una edad media teocéntrica y objetiva, se abre paso una época marcada por el individualismo y el subjetivismo. Individualismo: es decir, importa más el hombre que la comunidad. Subjetivismo: la experiencia personal interior, lo que cada uno vive y siente, pasa a un primer plano. Por tanto, se abre camino el contacto directo con Dios sin necesidad de ninguna mediación institucional. El humanismo sustituye a la escolástica, y coloca al hombre como centro

del pensamiento intelectual y de las expresiones artísticas («L'uomo, fattura meravigliosa»).

Pero la cultura se ha secularizado y se ha extendido más. Ambas cosas son importantes. Ya no interesa únicamente la teología, sino que se han descubierto nuevos campos del saber, y especialmente la cultura grecolatina que se ha puesto de moda, junto con muchas otras disciplinas «seculares» y «científicas» que ahora entusiasman a las gentes. Al mismo tiempo la cultura se extiende a otros grupos sociales y se populariza mucho más; ya no será sólo patrimonio de clérigos, sino que a ella se dedican los laicos, e incluso las mujeres.

Se producen acontecimientos de gran impacto: los hombres de la vieja Europa están trastornados; de repente su mundo se ha quedado pequeño ante el descubrimiento del Nuevo Mundo, que tiene una población diferente, que ni siquiera es cristiana... Y ya nada puede extrañar del cambio cultural y social porque incluso la tierra está en «revolución»: gira alrededor del sol y sobre sí misma, según Copérnico (en 1543 aparece su obra). La ciencia, al igual que la política, escapa de la tutela de Iglesia.

2. *La situación religiosa presenta una gran crisis*

Mientras tanto el prestigio de la religión y de la Iglesia decae irremisiblemente.

La explicación de esta crisis radica en el contraste entre el ideal religioso y su realización concreta. La diferencia entre el peso de la Iglesia en la edad media y el desprestigio en que ha caído en la actualidad es inmensa.

Esto se manifiesta en la actitud antipapal y antieclesiástica de las élites dirigentes; por ejemplo, la de muchos príncipes (Felipe el Hermoso, Ludovico de Baviera), y también la de los pueblos (aquí se entremezclan los motivos religiosos con los nacionales). A ello han contribuido algunos hechos desgraciados de la historia eclesiástica, como pueden ser el «exilio» de

Aviñón, el Cisma de occidente, el centralismo y fiscalismo de la curia papal, la indignidad moral de los papas y prelados del Renacimiento, la «contestación» de los Espirituales franciscanos, el nacimiento del «espíritu laico», las herejías de Wiclef y de Huss, etcétera.

Vayamos por partes.

a) *El papado,* que después de Aviñón y de Constanza había vencido tanto al cisma como al conciliarismo, presentaba un aspecto totalmente impregnado del espíritu profano del Renacimiento. El ideal religioso y pastoral no se veía por ninguna parte. Los papas eran más príncipes italianos que responsables religiosos. La política de los estados pontificios y los intereses familiares tenían prioridad frente a las preocupaciones religiosas. Además, la vida moral de algunos papas es públicamente escandalosa: Inocencio VIII vive con sus propios hijos Teodorina y Franceschetto en los palacios del Vaticano y los casa principescamente, con toda pompa; Alejandro VI tiene al menos cuatro hijos de Vannozza de Cattanei que viven con él y constituyen la familia papal, y que intervienen en el gobierno eclesiástico; Julio II, entregado de cuerpo y alma a la política y a la guerra, también tenía dos hijos naturales cuando fue nombrado cardenal. Y podríamos continuar. Es uno de los momentos más negativos en la cúpula de la Iglesia. Si en todo el mundo se reclama la Reforma, este tipo de papas se desinteresan totalmente de ella. El recuerdo, muy reciente, del cisma y del conciliarismo es la razón o el pretexto que los mantiene frenados e ineptos.

La *curia romana,* más concretamente, desempeñó un papel nefasto que preparó la Reforma protestante. Los abusos financieros de la curia se hacían insostenibles, muy especialmente para la iglesia germánica, ya que las otras (la francesa, la inglesa y la hispánica) estaban en manos de sus respectivos príncipes.

b) *Obispos y prelados.* Las sedes episcopales y los altos cargos eclesiásticos eran monopolio de la nobleza. La Iglesia era inmensamente rica y los prelados se aprovechaban de ella

para llevar una vida tranquila e inmoral. No se preocupaban de su grey, sino de sus propios intereses. La vida espiritual y la formación teológica no existían. Cabe decir que este comportamiento contrario a la vida apostólica y religiosa no era una excepción, sino más bien la regla. Es sorprendente que la iglesia pudiera resistirlo. Hay casos verdaderamente extremos, pero reales: Juan de Borgoña, hermanastro del duque Felipe III el Bueno, ocupa el arzobispado de Cambrai durante cuarenta años llevando una vida inmoral (14 hijos bastardos, 8 amantes). El obispo de Nantes lo era al mismo tiempo de Vannes y de Albí. El cardenal Pietro de Accolti era arzobispo de Ravenna y a la vez obispo de Cremona, de Cádiz y de Arrás: sobra decir que nunca fue a Cádiz ni a Arrás (!) (es el autor de la primera redacción de la bula *Exurge* que condena a Lutero). Parecido «absentismo» encontramos en las abadías y en las parroquias importantes. Parecía como si lo esencial de un cargo eclesiástico fueran las rentas y el interés por alcanzar lo puramente económico. Los reproches contra los abusos de los prelados de la Iglesia no provenían únicamente de los humanistas «críticos», sino también de los hombres de espíritu religioso estricto, entre los cuales no faltaba un pequeño grupo del clero (de aquí arrancan los movimientos de renovación religiosa)[4]. Sin embargo, es evidente que el movimiento luterano tuvo más fuerza religiosa que estos príncipes-obispos y nobles-canónigos o abades sin nervio, que en realidad no pensaban ni vivían de forma muy distinta a sus familiares, los príncipes políticos, los cuales se adherirán o apoyarán la Reforma en Alemania a causa de sus intereses.

c) *El bajo clero.* Al lado del alto clero hay un auténtico proletariado de curas que vivían en la incultura, la ociosidad y

4. Para la crisis religiosa anterior a Lutero y a Trento, véase por ejemplo: H. Tuchle, *La crisis en la víspera de la Reforma protestante*, en *Reforma y Contrarreforma, Nueva Historia de la Iglesia* III, Madrid 1966, 29-60; K. A. Fink, *De la edad media a la Reforma protestante*, en *Manual de Historia de la Iglesia* (dir. H. Jedin) IV, Barcelona 1973, 795-857. Una breve síntesis en P. Christophe, *L'Église dans l'histoire des hommes. II: Du XVè siècle à nous jours*, Limoges 1983, 25-64; E. Oberman, *De Ockham a Lutero:* Concilium (1966) 458-467 y (1967) 140-148.

el concubinato. El clero rural ignoraba lo más elemental del cristianismo. El pueblo los menospreciaba y los humanistas los ridiculizaban. D'Ailly, canciller de la Universidad de París, afirma: «Hay una multitud escandalosa de clérigos». Sólo en Florencia hay 5.000 clérigos [5], y en el Imperio alemán el número de sacerdotes y religiosos pasaba de millón y medio. Encontramos, además, el fenómeno de los presbíteros «altaristas», auténticos jornaleros a sueldo de otro clérigo más importante que retenía el beneficio. El altarista sólo estaba obligado a celebrar la misa en lugar de su amo y a cobrar. A finales del siglo XV, Breslau, una pequeña ciudad que no llegaba a los 10.000 habitantes, contaba con 236 altaristas ¡para tan sólo 2 iglesias! La incultura era flagrante: muchas veces administraban mal los sacramentos y eran totalmente incapaces de instruir al pueblo con una catequesis normal. La ausencia del párroco titular, el cual pagaba mal a su vicario, hacía que éste último cobrara por administrar los sacramentos...

Con todo, la situación del clero había mejorado un poco a finales del siglo XV. Había un pequeño grupo moral y religiosamente serio, sin el cual la Reforma no habría sido posible. Hay dos temas concretos que vale la pena tratar aquí. Primero, la obligación del celibato: en los concilios de Constanza y de Basilea se pide su supresión (Segismundo), y lo mismo ocurre en la última etapa de Trento (Fernando de Habsburgo). Calculando por lo bajo, de un 10 a un 20 por ciento del clero vivía en concubinato, y en algunas regiones se llega a una cuarta parte, pero el conjunto de los porcentajes es inferior. Otro hecho a destacar es el número considerable de clérigos castigados por cometer actos de violencia: en Rouen, entre 1424 y 1427, son más de 500 los clérigos condenados por haber herido a alguien en altercados y agresiones. En Cataluña, en esta época, se

5. Casi el 10 por ciento de la población en una ciudad que no alcanzaba los 70.000 habitantes: cf. P. Battara, *La popolazione di Firenze alla metà del Cinquecento*, Firenze 1935; C. M. Cipolla, *Popolazione totale e popolazione religiosa in diverse città d'Europa*, en *Storia economica dell'Europa pre-industriale*, Bologna 1974, cuadro en la página 16-17 y 117; J. Lortz, *Historia de la Reforma*, *o. c.*, I, 102-103.

instituye la figura del «Jutge del Breu» (Juez del Breve) para sentenciar en los juicios a clérigos acusados de crímenes «atroces»[6].

El problema de las órdenes religiosas reside en «la fuerza destructora del dinero». Las suntuosas abadías y los ricos conventos situados en el centro de la vida urbana, en las florecientes ciudades comerciales, contribuían a disolver el espíritu religioso. «¡El monacato no es piedad!», clama Erasmo por toda Europa. Tenía su propia experiencia. Muy a menudo, instituciones fundadas para que sirvieran a la perfección cristiana se utilizaban para vivir frívolamente y sin preocupaciones. Por otra parte, si algunos monasterios inician su decadencia junto con la crisis del mundo rural-feudal, este hecho contrasta con la riqueza de los conventos de las ciudades. Los mismos religiosos se oponían a la reforma de sus colectivos, a veces defendiéndose con la fuerza. De todas maneras, en las órdenes (especialmente las de frailes mendicantes) se había iniciado un lento pero eficaz camino de reforma a través de las «Congregaciones de Observancia». Pero la relajación estaba «legalizada» y los observantes debían abrir brechas para la reforma librando una auténtica batalla contra los conventuales y contra sus mismos superiores[7].

d) *Religiosidad popular*. El talante religioso del pueblo se mantenía en medio de esta crisis general, pero aumentaba *la aversión popular* contra los prelados y los eclesiásticos munda-

6. Sobre este Tribunal del Breve existe el reciente estudio de J. M. Marqués, *Tribunals peculiars eclesiàstico-civils de Catalunya: les Contencions i el Breu*, en *Actes del I Congrés d'Història Moderna de Catalunya* II, Barcelona 1984, 381-392.

7. J. M. de Garganta explica que el derecho protegía a los *conventuales:* había sido suprimida la pobreza común y cada monje tenía su peculio, existían situaciones de privilegio reconocidas para los que tenían grados académicos o cargos, los cuales podían vivir legalmente al margen del claustro. Este conjunto jurídico era difícil de romper y los *observantes* pretendían, por lo menos, que el papado les concediera también a ellos un estatuto legal que permitiera vivir en observancia sin la intromisión de los conventuales. En muchos casos el enfrentamiento llegó a la ruptura. Cf. J. M. Garganta, *El papa Clemente VII y sus criterios jurídicos en la reforma de las órdenes mendicantes:* Anuario de Historia del Derecho Español 23 (1953) 294-295.

nos y principescos. Hay una contradicción de raíz entre el obispo-pastor y el obispo-príncipe. En los documentos de la época esta antipatía del pueblo contra los eclesiásticos es justificada y reconocida como legítima por muchos escritores y predicadores, clérigos incluidos. Y el máximo exponente de este «anticlericalismo» popular es el odio a Roma y a la curia, exacerbado por los sentimientos nacionales. Alemania se considera perjudicada y los «gravamina» (como unos memoriales de agravios) se repiten. El mismo Lutero se hará portavoz de ello [8].

Sin embargo, la piedad popular hace de muro de contención: numerosas fundaciones de misas, sufragios, frecuentes predicaciones, culto a las reliquias y a los santos (a san Jerónimo y a santa Ana, —santos de moda en aquel momento—), peregrinaciones constantes, literatura devota... La imprenta, que se halla en plena expansión, es un testimonio de ello: los libros religiosos son aún los más editados; en efecto, constituyen el 45 por ciento de la producción impresa en el siglo XV, y antes de 1560 se editan más libros sobre Tierra Santa que sobre el descubrimiento de América. Pero esta religiosidad es muy externa y supersticiosa: falta vitalidad interior y autenticidad evangélica. Todo ello resulta postizo y, por tanto, frágil, dominado por la rutina y sin profundidad ni formación. Tienen que ganarse a Dios como sea, con misas, limosnas y sufragios. Una fe profunda, sí, pero el juicio de Dios es el gran tema en la pintura, en el pueblo y en Lutero mismo.

3. *El problema de la reforma de la Iglesia en tiempo de los papas del Renacimiento*

Podemos hacernos una pregunta: objetivamente, ¿existía el problema de la reforma de la Iglesia? ¿Cómo se sentía su necesidad? ¿Qué opinión tenían de ella los contemporáneos?

8. Cf. B. McClung Halman, *Italian «Natural Superiority» and the Lutheran Question: 1517-1546:* Archiv für Reformations Geschichte 71 (1980) 134-148.

Por otra parte, ¿cómo se podría haber reformado la Iglesia? Y de hecho ¿cómo se llevó a cabo? Aún más, ¿la reforma católica y la protestante, están en la misma línea? ¿Existe una reforma católica o sólo se lleva a cabo una contrarreforma?

Todas estas preguntas tienen una respuesta. La queja por los males de la Iglesia es universal. Todos piden que se ponga remedio a la decadencia moral, especialmente en el clero: lo piden los predicadores, los santos, los reyes, el pueblo. Incluso los juglares. Se exige una reforma profunda.

Después, cuando aparecen los Espirituales franciscanos, la petición de reforma se convierte en ataque a la Iglesia. Muchos escritos de la época llevan este título: *De modo reformandi Ecclesiae*. Los que menos hablan de ello son los papas y la curia. Sin embargo, en diversos consistorios y concilios se escuchan discursos reformistas. Había habido otras épocas de reforma: siglos XI y XII, san Bernardo y la reforma gregoriana, etc. Pero ahora todos sienten su necesidad y se pide la reforma *in capite* con impaciencia y resentimiento. Después de Constanza y de Basilea la corriente reformista ya no puede ser detenida y en los años del cisma se torna revolucionaria[9].

¿Qué había que reformar? Las costumbres del clero y del pueblo cristiano. Pero sobre todo la corrupción de los papas, de los obispos (interesados, mundanos, despreocupados de su misión religiosa) y de la curia romana (todos la atacaban: por el fiscalismo, por la simonía, por la venalidad de los cargos)...

Pero incluso la misma teología necesitaba ser reformada: había una notable confusión doctrinal, una inseguridad en puntos esenciales. El desprestigio del magisterio era considerable. Había muchas imprecisiones y falsedades en la predicación y en la enseñanza. La escolástica decadente había olvidado la doctrina fundamental. Después del cisma y del conciliarismo existía una gran confusión sobre la misma Iglesia. Ante el desconcierto generalizado se pedía claridad y recuperación de

9. Los movimientos de reforma en la Iglesia fueron magistralmente analizados y comparados en la obra de Y. M. Congar, *Falsas y verdaderas reformas en la Iglesia* (París 1950), trad. cast. Madrid 1973.

lo esencial. El protestantismo, que desde sus inicios tiene una gran vitalidad pastoral, también tendrá que frenar la anarquía de los predicadores y la incertidumbre doctrinal con la formulación de las confesiones de fe y la redacción de los catecismos [10].

Algunos, desalentados, consideraban que la reforma era imposible, y sólo esperaban el castigo de Dios.

La mayoría deseaban la reforma a través de un *concilio ecuménico*. Sin embargo la sola palabra concilio se había vuelto sospechosa.

Los papas, especialmente después de Constanza y Basilea, desconfiaban y sólo querían llevar a cabo la reforma mediante decretos papales, sosteniendo que estos serían suficientes. No querían correr el riesgo del «conciliarismo». Pero, en realidad, muchos de los que reclamaban o ponían sus esperanzas en el concilio ecuménico no tenían nada de conciliaristas, simplemente anhelaban la reforma de la Iglesia.

La necesidad de reforma es tan evidente que continuamente aparece unida a otros ideales religiosos, o seculares: en muchos lugares se acompaña del nacionalismo, en otros de las teorías conciliaristas. Claman por la reforma gente tan diversa y con intenciones tan distintas como Petrarca y san Vicente Ferrer, santa Catalina y santa Brígida, Wiclef y Huss, Gerson, los Espirituales franciscanos, Savonarola, Capránica, Nicolás de Cusa, Erasmo... y Lutero. En los concilios de Pisa, Constanza, Basilea, Florencia, el Lateranense V, se presentan programas de reforma más o menos oportunos, algunas veces en tono de ultimátum. Y todos fracasan, entre otras razones porque contraponen demagógicamente la reforma *in capite* a la reforma *in membris,* la *iglesia de los laicos* conducida por el Espíritu a la *iglesia institucional* que es la de los prelados.

En cuanto a los papas, se puede decir que en Roma miran el tema con frialdad y desinterés. Los papas están absorbidos por las disputas políticas italianas y por sus intereses familiares o

10. Véase el apartado dedicado a la Confesión de Augsburgo y el dedicado a los catecismos de Lutero más adelante, cap. 9.

por los proyectos urbanísticos. Sin embargo, hasta Pablo II la reforma no fue olvidada del todo. Pero desde Pablo II hasta Alejandro VI inclusive, hay un descuido total. Si en alguna parte se empieza a reformar la Iglesia será a pesar de la negligencia del papado, que estaba más preocupado por someter al conciliarismo que por la Reforma. Había que esperar hasta Adriano VI (1523) para que se reconozcan las culpas del papado y de la curia en la dieta de Nuremberg. Más adelante, ya en vísperas de Trento, Pablo III Farnese acepta plenamente la culpabilidad de la curia papal, y forzado por algunos obispos, ha de crear en 1537 una comisión de reforma: el *Consilium de emendanda Ecclesia,* en el que participan los grandes reformistas católicos J. P. Carafa, M. Cervini, J. Sadolet, Reginald Pole y G. Contarini, entre otros. Podemos decir que los tres últimos estaban en una línea mucho más abierta hacia el luteranismo que Carafa. El mismo papa Pablo III es quien se decidirá a convocar el concilio en Trento.

Los hombres de finales del siglo XV viven en un mundo que parece estar a punto de estallar. Se debaten entre las ansias de vivir y el pánico de una mortandad general. No confían en salvarse y ven todas estas desgracias como un castigo de Dios. En este clima piden angustiadamente la reforma de la Iglesia para que el castigo se detenga y puedan librarse del infierno. Sin embargo, la Iglesia del momento es totalmente incapaz de dar una respuesta a esta urgencia de paz y de salvación.

4
La preparación de la Reforma

La Reforma es un *movimiento.* No es una pura discrepancia doctrinal ni una protesta de circunstancia. Es un movimiento de cambio. Pero el camino que lleva a la Reforma protestante es largo. Viene de lejos. Las causas que la ocasionan, los movimientos y acontecimientos, provienen de finales de la baja edad media. Es una crisis que se viene arrastrando desde hace tiempo. Lutero no crea las circunstancias propias; están ya preparadas. El es el líder, pero en el sentido de que se aprovecha de toda una situación de descontento para afianzar su reforma religiosa, que fundamentalmente es un cambio teológico y también pastoral. Sólo posteriormente conduce a la ruptura.

¿Cuáles fueron los desencadenantes de la Reforma? ¿Qué causas son determinantes y la hacen inevitable o, al menos, posible?

El problema de las causas de la Reforma ha apasionado a los historiadores. Se ha escrito tanto o más sobre las causas y los movimientos preparatorios como sobre la persona o la doctrina de Lutero. ¿Cómo se llegó a la catástrofe? ¿Cómo las ideas contribuyeron a ello y qué acontecimientos la hicieron estallar?

Me parece oportuno exponer las causas presentando algunas teorías, las más significativas, porque nos ayudarán a descubrir el origen del *movimiento* luterano y a centrarlo entre

las corrientes que lo precedieron o lo acompañaron. Las distintas teorías no se excluyen del todo; más bien son complementarias. Nos invitan a reflexionar sobre la génesis de aquella crisis y a confrontarla con la situación de hoy.

1. *El derrumbamiento del edificio medieval*

Joseph Lortz y su discípulo Erwin Iserloh fueron sucesivamente profesores de la Universidad de Münster de Westfalia, y son reconocidos mundialmente entre los mejores especialistas de la historia de la crisis luterana.

Estos dos autores alemanes sitúan la Reforma en la crisis final de la baja edad media, cuando desaparecen la estructura y el sistema de valores medievales. Son dos autores complementarios.

Lortz dice: «La Reforma es el resultado de un desplazamiento y descomposición que comienza hacia 1300 y que fue causada por la disolución de los principios y estructuras fundamentales que soportaron la edad media»[1].

La Iglesia había dirigido y educado a los pueblos occidentales (tutela eclesiástica del *medioevo*), y ahora no sabe reconocer la maduración y la mayoría de edad de estos mismos pueblos: así se llega a la separación hostil. La Iglesia no dio suficiente satisfacción a esta independencia fundada y fomentada por ella misma. La Iglesia sociológica, es decir, la curia romana y el estamento sacerdotal económica y socialmente privilegiado, fueron mediocres y egoístas. La Reforma es la manifestación extrema del occidente espiritual y religiosamente libre; es la revolucionaria declaración de la mayoría de edad de los pueblos cristianos de occidente. *El «orden» medieval* se derrumba (el marco de la Reforma parece estar a punto a finales del siglo XV).

1. Lortz fue director de la sección de historia de las religiones en el Instituto para la historia europea en Maguncia. Cf. J. Lortz, *Historia de la Reforma* I-II, Madrid 1963. Los textos citados a continuación pertenecen a esta obra.

«En su acontecer religioso-eclesial la Reforma es la negación de la Iglesia visible, anclada en el magisterio objetivo y el sacerdocio sacramental, y la afirmación de la religión de la conciencia, basada en la palabra bíblica por la decisión de cada uno». Se rechazan las actitudes medievales fundamentales del objetivismo, del tradicionalismo y del clericalismo, y se sustituyen por las actitudes del subjetivismo, del espiritualismo y del laicado. El hombre occidental empieza a adoptar una postura *independiente* y *particular* frente a la Iglesia oficial, la cual, sin embargo, aún pretende dirigirlo todo.

En el ambiente también se respiraba la profunda *convicción* de la necesidad de reforma. Algo esencial del cristianismo se había trastornado, prostituido... (clima de insatisfacción, excitación, exigencia, deseo-temor, anhelo-angustia).

La Reforma recoge y hereda todo el particularismo y el subjetivismo religioso (san Bernardo, Pedro Valdés, san Francisco, la *devotio moderna)* y todas las tendencias secularizantes, democráticas y antieclesiásticas (el franciscanismo espiritual, G. de Ockham, el *Defensor pacis,* el conciliarismo; y también los cátaros, los valdenses, Wiclef, Huss y los hussitas...).

Por tanto, todo lo que de alguna manera contribuye a *romper la unidad medieval,* a resquebrajar la cristiandad occidental, se ha de considerar «causa», «presupuesto» de la Reforma. El profesor Lortz lo concreta en cuatro puntos:

a) *El papado:* con Aviñón (el papa universal se convierte prácticamente en un obispo de la corte francesa), el cisma, los concilios (conciliarismo reformista), los papas del Renacimiento (príncipes nacionales italianos, interesados por las riquezas, mecenas del arte) y el nacionalismo eclesiástico, *decae el prestigio papal* como autoridad universalmente reconocida.

b) *El nacionalismo:* la división política de Europa, juntamente con la aparición de las grandes monarquías nacionales y los fenómenos eclesiástico-estatales que comportan, son decisivos para la fractura religiosa (desde el concilio de Constanza donde se vota según las *nationes,* hasta las iglesias dependientes de la corona o las iglesias territoriales luteranas).

c) *La caída de Constantinopla* (1453), que fue la expresión de la consumada desunión de Europa: porque ya no comprometía sus fuerzas en una empresa común (la negativa ante los proyectos de cruzada).

d) *La separación de Bohemia* por motivos religiosos, con raíz nacionalista (rebelión hussita).

La unidad espiritual de occidente se ha debilitado y el humanismo renacentista no tiene fuerza para restaurarla, y, en el fondo, acelera la disgregación. Lutero, mediante su rebelión religiosa, consigue la ruptura definitiva.

El cambio violento que significa la Reforma es, en su mitad, el resultado del *derrumbamiento de la cristiandad medieval* (Aviñón-Cisma-Renacimiento). «La otra mitad se llama Martín Lutero». En efecto, la Reforma fue preparada por la relajación interior de la Iglesia y por el hundimiento de las estructuras medievales; pero sólo llegó a ser verdaderamente «posible» por obra y gracia del mismo reformador. Había necesidad de reforma, pero su realización era problemática (era inevitable, pero no evidente). Fue posible gracias a Lutero (a su crisis religiosa, a su personalidad angustiada e inconformista). «Ninguna fuerza es tan importante para la Reforma como Martín Lutero».

Erwin Iserloh, discípulo de Lortz y profesor en Münster, completa esta visión. La distinción entre causas remotas y causas próximas es esclarecedora[2]:

Causas remotas:

Según Iserloh, «Toda la crisis de la baja edad media entra en el orden de las causas de la Reforma», y en concreto señala las siguientes:

2. Iserloh fue profesor en Tréveris y después en Münster, donde explica historia de la Iglesia y teología ecuménica. Cf. E. Iserlok, *La Reforma protestante*, en *Manual de historia de la Iglesia* V (dirg. H. Jedin), Barcelona 1972, 43-424; véase también del mismo autor: *Lutero e la Riforma. Contributi a una comprensione ecumenica*, Brescia 1977; *Luther and the Council of Trent:* Church History (Chicago) 69 (1983) 563-576.

— La *devotio moderna,* con su tendencia a la intimidad, al subjetivismo y al cristocentrismo.

— El fracaso de la Reforma católica en los siglos XIV-XV: la ruptura protestante es la respuesta revolucionaria a la negligencia para reformar la Iglesia. Todo lo que necesitaba ser reformado y no fue tenido en cuenta se convierte en causa.

— El afán de libertad del hombre cristiano. No bastaba con corregir los abusos. La novedad es que ahora ya no se soportan como antes debido a un afán de libertad cristiana.

— El desmoronamiento del orden medieval y la ruptura de la unidad (la cristiandad) por no haberla sustituido a tiempo por algo nuevo y válido (por ejemplo, ¿por el humanismo cristiano?).

— El papado desempeñaba un papel principalmente político: ello puede verse en el choque de Bonifacio VIII con el estado nacional; en los papas de Aviñón dependientes de la política francesa y desinteresados de los problemas universales; en el cisma, que ocasiona una gran confusión; y en la creación, de hecho, de unas iglesias nacionales que facilitaron otro paso: las iglesias territoriales luteranas.

— El clericalismo, es decir, la superioridad cultural y social del clero durante la edad media, a la cual, ahora, no sabe renunciar a tiempo. Es la época «del nacimiento del espíritu laico», pero los cristianos laicos cuentan poco. El clero jerárquico mantiene una posición de poder y el laico se rebela.

— Los clásicos: el encuentro con la antigüedad clásica conlleva el descubrimiento de nuevos valores, que no han surgido «en tierra cristiana», pero que son buenos y evidentes. Para los humanistas (que también querían ser cristianos), la Iglesia se identifica con los valores tradicionales, y por ello son antiescolásticos, anticlericales, antirromanos, y se distancian de ella (sin abandonar todavía la fe).

Como causas inmediatas, Iserloh menciona las siguientes:

— *Los abusos del clero:* la mundanización, la negligencia e irresponsabilidad de papas y prelados, junto con un desaforado interés por el dinero que les hace odiosos. La Iglesia aparece

como una propiedad del clero, el cual disfruta de ella a su capricho y en su propio beneficio, llegando a empañar y a destruir lo esencial del cristianismo.

— *Una estremecedora oscuridad dogmática:* no se sabía exactamente qué había que creer. Muchos pretendían estar con la Iglesia aun sosteniendo doctrinas que eran contrarias a las eclesiales. El mismo Lutero, después de declarar Anticristo al papa, se considera miembro de la Iglesia. Y es que, como consecuencia del cisma, no se creía que el papado fuera esencial. La superficialidad y ambigüedad de la teología nominalista lo oscurecía todo, y era la corriente que tenía más vigencia.

— *Una vida religiosa exterior:* falta de vitalidad interna y de autenticidad. Las continuas manifestaciones externas de religiosidad aparecían muy falseadas por la incoherencia entre teoría y práctica: falta seriedad y compromiso real, y por ello fracasan tantas iniciativas prometedoras. Por ejemplo, el concilio Lateranense V, que es un intento frustrado de reforma, pone de manifiesto la falta de hombres personalmente reformados que se comprometan sinceramente a llevar a cabo la renovación de la Iglesia.

2. *La Reforma, hija del capitalismo*

Esta afirmación podría resumir la explicación marxista de las causas.

A Marx le interesó mucho el estudio del advenimiento de la Reforma. Como pensador del siglo XIX, la considera la gran epopeya alemana frente al poder establecido. Le interesa como rebelión contra la estructura eclesiástica y, al mismo tiempo, contra el poder imperial. ¿Cómo llega a ser posible? ¿Qué fuerzas la preparan y qué condiciones objetivas la hacen realidad?

Según Karl Marx, la Reforma «es la hija de aquella nueva forma económica que surgió y se impuso rápidamente en el mundo moderno, el *capitalismo*» [3]. Los historiadores marxistas

3. Una breve síntesis de la explicación marxista de las causas en J. Delumeau, *La Reforma, o. c.*, segunda parte, p. 181-190.

repiten, en general, esta tesis: «La Reforma protestante no es un fenómeno sustancialmente teológico, sino la expresión, aspecto externo y disfraz religioso de la crisis que los países de Europa atravesaron en la segunda mitad del siglo XVI, como síntoma del malestar general que había»[4].

La Iglesia católica, unida a las estructuras rurales del feudalismo, se encuentra *superada por la corriente ascendente de la economía urbana, burguesa y capitalista, que es lo que da origen a la Reforma*. Inversamente, la Contrarreforma será un fenómeno reaccionario: se trata, en efecto, del esfuerzo de restauración del orden antiguo que intentaron conjuntamente la Iglesia, los príncipes y los grupos sociales interesados. A pesar de la fuerza del sector católico en la época del barroco, la evolución no se detiene; la reanimación es momentánea y el proceso de los acontecimientos conduce inevitablemente al aplastamiento de las fuerzas sociales, económicas y políticas ya caducadas.

Lutero, con el vigor de su mensaje fascinante, consigue de momento mantener unidas dos fuerzas «revolucionarias» que de hecho son contradictorias, las dos opuestas al papa y al emperador: por una parte, los príncipes, nobles y burgueses (ricos, moderados y cultos), y, por otra, la oposición proletaria de los campesinos y de los pobres de las ciudades. Pero después, ante la sublevación campesina, Lutero se asustó. Y frente al «reformador burgués» Martín Lutero, se alza el «revolucionario popular» Tomás Münzer.

Del mismo modo, Friedrich Engels contrapone «la reforma de los príncipes» y «la reforma de los campesinos». La guerra rústica (1520) se convierte así, por tesis, en la primera revolución social de Europa...[5].

Hay algunos historiadores marxistas de hoy (especialmente en Checoslovaquia, como, por ejemplo, M. Kalivoda, J. Macek y otros), que ya no sostienen esta relación «automática» entre

4. C. Barbagallo, *Storia Universale*, VI: *Età Moderna*, Torino 1958, 9-10.

5. Cf. F. Engels: *Der deutsche Bauernkrieg*, London-Hamburg 1850 (trad. cast.: *La guerra de los campesinos en Alemania*, Buenos Aires); cf. fragmentos en *La guerra campesina en Alemania* en K. Marx-F. Engels: *Sobre la religión* I, Salamanca [2]1979, 201-219.

capitalismo y protestantismo. La han revisado y reelaborado totalmente.

La Reforma luterana no puede considerarse tan sólo, y menos aún principal y exclusivamente, como «la hija del capitalismo». Debemos recordar que en el inicio de los tiempos modernos y en la época de la Reforma, Italia era el país más avanzado de Europa, también en el aspecto económico (mercantilismo). El Imperio alemán, en cambio, era más bien un país atrasado, medieval, feudal. Las grandes familias «capitalistas» permanecen en el campo católico: los Medici, los Chigi, los mismos Fugger (excepto un miembro de este linaje que se convierte en protestante), y también los mercaderes genoveses, venecianos, florentinos, y aun los de los reinos hispánicos, portugueses incluidos, que son los que por el momento dominan la vida económica europea durante el siglo XVI (hasta la ascensión de los holandeses e ingleses que tiene lugar más tarde). Y no deja de ser significativo que sea precisamente el hijo de un importante «capitalista», el papa León X (Juan de Medici), el que excomulga a Lutero[6]. En cambio, al lado de Alemania, que es el país del reformador (y, en concreto, de Sajonia, que era todavía un mundo rural y feudal), en la Ginebra de Calvino sí que podría hablarse de un influjo de la burguesía en la vida urbana y de un cierto protagonismo de los poderosos ciudadanos en la reforma religiosa instaurada en la ciudad.

En todo caso la relación de causalidad entre capitalismo y protestantismo puede verse más realizada en la Ginebra de Calvino que no en la Alemania de Lutero. La famosa teoría de Max Weber enfoca el tema a la inversa: considera al capitalismo como un fruto de la ética protestante. Pero aquí no entraremos en esta cuestión porque nos llevaría muy lejos[7].

Volviendo a la teoría marxista clásica sobre las causas de la Reforma, podríamos añadir que el intento de convertir a To-

6. El papa León X era florentino, de los Medici, hijo de Lorenzo el Magnífico (1469-1492). cf. Delumeau, *o. c.*, 186.

7. Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo,* Barcelona 1969.

más Münzer en un revolucionario *comunista* provisto de una «máscara bíblica» (Engels), o de calificar a Jan Huss como el primer revolucionario socialista de occidente, falto de verdaderas preocupaciones religiosas y teológicas, ha sido rechazado por todos los historiadores, muchos de ellos marxistas[8].

En el fondo, y como conclusión, «la concepción marxista peca de anacronismo al trasplantar al siglo XVI las realidades y conflictos del siglo XIX»[9]. El mismo hecho de que el luteranismo se difundió entre todas las clases sociales, pone en duda cualquier intento de atribuir a la Reforma unas bases principalmente económicas y sociales. Sin embargo, no hay que olvidar que la nueva coyuntura económica condicionó y, quizás, favoreció su desarrollo, pero no deja de ser tan sólo una coyuntura. El móvil principal fue la voluntad de una reforma y de un cambio religioso.

Ciertamente, pues, las circunstancias económicas, y posiblemente aún más las políticas y sociales, cumplen un papel importante en el proceso de la Reforma luterana. Pero no están propiamente «en el orden de las causas», sino de la coyuntura más o menos circunstancial y determinante. Tienen una influencia segura. Pero la rebelión de Lutero es esencialmente religiosa y teológica, lo cual no quiere decir que pueda ser aislada de su contexto histórico y que no haya sufrido influencias de otros movimientos y del entorno social.

8. Cf. N. Cohn, *Anarco-comunismo en Bohemia*, en *En pos del Milenio*, Barcelona 1972. En torno al historiador checo M. Machovec, algunos autores hablaban de un Jan Huss alejado de toda preocupación religiosa, pero Kalidova y otros historiadores los contradicen: cf. R. Kalivoda, *Husitska ideologie*, Praga, 1961. Información del debate en P. de Vooght, *Jean Hus a l'heure du marxisme-leninisme:* Revue d'Histoire Ecclesiastique (1962) 493-500. Cf. también J. Macek, *La revolución husita*, Madrid 1965 y E. Bloch, *Thomas Münzer, teólogo de la revolución*, Madrid 1968.

9. J. Delumeau, *o. c.*, 185.

3. *Condiciones sociales y religiosas que provocan el cambio*

Hermann Tüchle, profesor de Munich, formula la teoría de las condiciones previas. Es decir, engloba las causas en una visión más completa de la historia de la época. No estudia únicamente el desmoronamiento de los postulados medievales. Tüchle parte de los factores económicos y sociales, y va avanzando hacia los culturales y religiosos. Por ello lo menciono aquí, a continuación, porque corrige la explicación marxista de las causas de la Reforma, integrándolas en una hipótesis que tiene más en cuenta la historia global [10].

El resumen de la teoría del profesor H. Tüchle es el que sigue:

Los acontecimientos económicos y sociales no son la causa directa de la Reforma protestante, pero sí una preparación. Crean aquellas condiciones que harán aceptable la innovación de la fe y que explican su rápida difusión. Estas *condiciones previas* que «preparan» la Reforma son:

— El capitalismo: el nacimiento y la consolidación de la economía financiera y su difusión desde las ciudades italianas a los otros países europeos crean una nueva situación.

— El contraste entre las ciudades y el mundo rural: florecimiento de las ciudades comerciales en la época inmediatamente anterior a la Reforma. Las ciudades alemanas en concreto, y especialmente las del sur, se caracterizan por su prosperidad y por su libertad cívica (65 ciudades son directamente *imperiales,* es decir, libres, sin señor feudal). Se crean las ligas entre ciudades y así es como la burguesía llega a tener poder político real. Inversamente, los caballeros y los campesinos son estamentos en decadencia, abocados al descontento. Las mismas ciudades *hanseáticas* del norte pasan por una crisis que marcará su caída definitiva.

10. Cf. H. Tuchle, *La crisis en vísperas de la Reforma protestante,* en *Reforma y Contrarreforma, Nueva Historia de la Iglesia* III, Madrid 1966, 29-60.

— La crisis política en Alemania: en efecto, a diferencia de Francia e Inglaterra, en el Imperio germánico no se había conseguido que el monarca se impusiera a los feudales. Por tal razón el país no llega a ser un estado moderno y centralizado, con una monarquía fuerte, sino tan sólo una agrupación desigual con muchas jurisdicciones diferentes. Así, la nación alemana se manifiesta impotente ante los impuestos eclesiásticos, y esta presión crispa el ambiente y es muy sentida: constantemente se hace crítica de ello.

— La degradación de la gestión del clero y de los prelados: la vida poco ejemplar, especialmente por la avaricia; la escasa formación intelectual y espiritual, y, sobre todo, la despreocupación más flagrante y la incapacidad más absoluta para la misión pastoral.

— La piedad del pueblo, que es insatisfactoria y desviada. Asistían al culto, pero casi nunca recibían los sacramentos. Todos querían salvarse, por los medios que fuera, lo que a menudo originaba una piedad aberrante y casi mágica, acompañada de «mercantilismo» rastrero. Como reacción contra esta piedad externa inaceptable, surgió el subjetivismo y el intimismo de la *devotio moderna*. Esta, a pesar de todos sus defectos, es aún la manifestación más positiva de la religiosidad del momento.

— Y el humanismo, que responde a la actitud de moda de una élite. Al margen del aspecto cultural, esta actitud, más o menos en conflicto con las expresiones religiosas, se extiende rápidamente gracias a la imprenta. Hay círculos de humanistas que funcionan como clubes culturales y de amigos, y que se dedican a criticar a la Iglesia y a burlarse de los clérigos ignorantes o viciosos. No eran incrédulos, pero fácilmente iban tornándose escépticos. En todo caso, ya rechazan plenamente el liderazgo de la Iglesia en la nueva sociedad.

4. *La angustia, la Biblia y el «espíritu laico»*

Finalmente presento la tesis del profesor francés Jean Delumeau. Este profundo conocedor de la mentalidad europea del Renacimiento y de la Reforma, jefe de investigación en la «École Pratique d'Hauts Études» de la Universidad de París, hace una síntesis muy acertada. Más que las causas externas, estudia la mentalidad y las actitudes interiores y religiosas de la época, las cuales, según él, predisponen a la Reforma, la reclaman y la aceleran.

Su teoría es complementaria de las anteriores. Apunta como causas profundas las tres siguientes:

1. *El sentimiento generalizado de angustia y de pecado.* Es una época en que la gente está angustiada por el tema de la salvación personal. Todo aparece empañado en una atmósfera de pesimismo y de inquietud (habían sufrido la guerra de los Cien Años, la peste negra, hambres, el cisma, las feroces guerras hussitas, el peligro constante del turco, crímenes espectaculares, etc.). Sólo el pecado podía ser la verdadera causa de tantas desgracias. Un vivísimo sentimiento de culpabilidad se generaliza. Se cree que el mundo está llegando a su fin (el mismo Gerson lo cree). Que el castigo y la ruina de Roma es inminente. Se habla de la venida del Anticristo (Lutero afirma seriamente que es el papa). Se acerca el juicio universal. Esta angustia que dominaba a las masas, preocupadas por la muerte y por la salvación personal, tiene múltiples expresiones en la literatura y en las artes plásticas (muchos libros responden al título *Ars moriendi;* se representa a Cristo sufriente y aparecen los grupos escultóricos llamados «la pietà»: María con el hijo muerto en brazos)[11].

2. *El espíritu laico y el desprestigio del sacerdocio.* Lutero se hará portavoz de la exaltación del sacerdocio universal de los fieles, que ya era corriente en la época como reacción contra las

11. J. Delumeau, *Causas que provocaron el nacimiento de la Reforma,* en *La Reforma, o. c.,* 5-26. Del mismo autor: *La peur en Occident,* Paris 1978 y *Le pèché et la peur,* Paris 1983.

ventajas de la clase sacerdotal. Se desarrolla una piedad personal e individualista. Groot, Kempis, los místicos flamencos y los renanos. Ruysbroeck, Dionisio el Cartujano, el maestro Eckhart, Juan Taulero: todos ellos buscaban el contacto personal con Dios, al margen de los medios sacramentales normales. La misma apelación a la Biblia contra el magisterio tiene éxito porque la Biblia es «laica» y no admite el juicio de ninguna jerarquía institucional. Los mismos frailes mendicantes contribuyeron a menospreciar el sacerdocio... Y es muy cierto que la distinción entre sacerdocio y laicado va desapareciendo. (El trabajo de la Contrarreforma, en cambio, se orientará en sentido contrario). Pero el espíritu que conduce a la Reforma comporta un progreso del elemento laico en la sociedad, con la correspondiente desvalorización del sacerdocio y de su papel específico, que queda completamente olvidado. El individualismo y el subjetivismo hacen innecesario el sacerdocio.

3. *La Biblia en relación con el humanismo:* El apasionamiento por la palabra escrita que está en la base del humanismo, viene reforzada por la notable expansión de la imprenta. En el campo religioso esto quiere decir que la Biblia impresa hacía menos necesario el sacerdocio y permitía la meditación personal y directa: todos podían entender a Dios y escucharlo. Sólo Dios era la verdad, independientemente de los hombres de Iglesia. Había que liberar la Escritura y purificarla. Liberarla de la autoridad eclesiástica que se había apropiado de ella. Purificarla a base de la crítica filológica, siguiendo el criterio de los humanistas. Es cierto que estos humanistas no se convertirán nunca en protestantes, sino más bien al contrario. El luteranismo y el calvinismo serán considerados más bien antihumanistas o, por lo menos, poco humanistas (niegan las posibilidades del hombre y sólo creen en Dios y en la predestinación total; ¿hay una afirmación más opuesta a la fe en el hombre?). Sin embargo, a pesar de ello, los humanistas colaboraron con eficacia a hacer que se tambalearan los cimientos, a enrarecer el ambiente y a aumentar la confusión doctrinal. En general, los humanistas de la época se mantienen católicos y no se adhieren a las doctrinas luteranas. Pero sí propugnan un

cristianismo más sencillo, e incluso quizás una nueva moral, pero no una nueva fe. (Y cabe decir, de paso, que *Il Principe* es uno de los libros menos cristianos).

Para concluir:

Hemos presentado estas teorías, agrupadas en cuatro apartados, para dar a conocer la complejidad de las causas de la Reforma. ¡Qué riqueza de movimientos interiores y exteriores, qué problemática más intrincada de corrientes y de acontecimientos que convergen todos ellos hacia el estallido de la rebelión religiosa de Lutero!

Da la impresión de que el reformador entra en escena justamente en el momento en que todo está a punto. Es como si la crisis general de Europa le estuviera esperando. Aparece cuando se arruina un mundo y ya ha empezado otro nuevo; cuando en todas partes se espera un cambio profundo en el terreno político, económico, cultural, social y religioso.

Resumiendo, y continuando en la línea del profesor R. García Villoslada, podríamos mencionar unos puntos decisivos que marcan el cambio:

— El desprestigio del papado y de toda autoridad eclesiástica; el clamor universal que pide la reforma de la Iglesia en su cúpula jerárquica.

— El nacionalismo contra el universalismo (romano o imperial).

— La confusión doctrinal que reina en la escolástica decadente, junto con la aparición de nuevas herejías (Wiclef, Huss).

— Una nueva espiritualidad subjetiva, personal, basada en el biblismo y en la experiencia de cada uno, por encima del magisterio [12].

12. Cf. R. García Villoslada, *Raíces históricas del luteranismo,* Madrid 1969.

5
La ascendencia espiritual de Lutero

La rebelión de Lutero estalla de repente, pero estaba preparada desde hacía tiempo. Sus raíces son profundas, soterradas años atrás. Martín Lutero protagoniza un movimiento primordialmente religioso y teológico, y hay que buscar sus raíces espirituales. Hoy todo el mundo admite que no son las circunstancias sociales, ni siquiera los abusos del clero, los que provocaron la Reforma. El origen real se ha de buscar en el campo de la espiritualidad y del pensamiento religioso. «Es una revolución conducida por las ideas» (Madame de Staël). Debemos señalar que fuerzas innovadoras y, en buena parte, «contestatarias» hacía ya tiempo que intentaban abrirse camino en la Iglesia.

Esta es la ascendencia espiritual de Lutero. Si al principio hablábamos de su patria y de su familia, ahora debemos detenernos en sus raíces espirituales. El reformador es el heredero del movimiento de la *devotio moderna,* que, desde finales del siglo XIV y a partir de Holanda, se extiende silenciosamente por toda Europa, influyendo en pequeños grupos de cristianos. Esta es la patria espiritual del padre de la Reforma. Por otra parte, desciende igualmente de Wiclef y de Huss, y de aquellos movimientos heréticos «nacionales» que aparecieron cien años antes que él.

Hegel vio en el luteranismo la explosión de un movimiento hacia la emancipación. Michelet relacionaba la Reforma con el

Renacimiento y veía que ambos suponían la liberación de las mentalidades. Los nacionalistas germánicos identificaron el movimiento luterano con el despertar del «alma alemana»... Todos, partiendo de tesis a priori, consideran el protestantismo como la semilla de posteriores emancipaciones de la humanidad. A pesar de los apriorismos, estas teorías ponen de manifiesto que lo importante es algo ideológico, espiritual, y que no se trata de una simple reacción contra los abusos y la inmoralidad de la Iglesia. Tal como sentenciaba Lucien Febvre: «A una revolución religiosa hay que buscarle causas religiosas». Debemos señalar que Febvre entiende por «causas religiosas» no sólo las estrictamente intraeclesiales, sino todas las que afectan de manera especial a la mentalidad y a la vida social del tiempo, pero que poseen un componente religioso en cierto modo importante[1].

A continuación estudiaremos los precedentes doctrinales, que concreto en las herejías de Wiclef y de Huss, y seguidamente hablaremos de los movimientos espirituales que anteceden inmediatamente a Lutero.

1. *Los precedentes doctrinales*

La problemática teológica y los problemas de doctrina se arrastraban desde muchos años atrás. Las herejías de Wiclef en Inglaterra y de Huss en Bohemia son verdaderos preludios de la rebelión luterana. Estos herejes, con su carácter «nacionalista», su contestación a la Iglesia establecida y, sobre todo, con su doctrina simplificadora basada en la Biblia, anuncian realmente lo que sucederá después en Alemania. Lutero habla a menudo de ellos, en especial de Huss, y parece que ambos influyeron directamente en él, a pesar de que el reformador los supera. No es un simple ejecutor de ideas prestadas. Es otra cosa; un cambio más total y más profundo. Pero depende claramente de ellos. Los puntos principales en los que coinciden son el recono-

1. L. Febvre, *Martín Lutero, un destino*, México 1956.

cimiento de la Escritura como única fuente de la Revelación y el rechazo de la tradición eclesiástica y de la constitución jerárquica de la Iglesia.

John Wiclef (o Wycleef), 1320-1348, era profesor de filosofía y de teología en Oxford, y al mismo tiempo rector de la rica parroquia de Lutterworth. Como predicador se hizo famoso en todo Londres. Su sistema doctrinal, influido por la escuela agustiniana (como Lutero, recordémoslo), es muy subjetivo y unilateral, y no tiene demasiada unidad. Pero encontró un terreno muy preparado, porque en Inglaterra ya existía una praxis de iglesia autónoma, con pocas posibilidades de intervención papal. Cuando el Parlamento inglés se negó a pagar el censo que el papa Urbano V reclamaba, Wiclef se unió a su nación en contra de la curia papal. La Iglesia ha de ser pobre —decía—, y por ello propugnaba que el estado debía apropiarse de todos los bienes eclesiásticos y mantener él mismo al clero. Sobre todo ataca las propiedades de los monasterios y criticó el mismo estado religioso. Gregorio XI, el último papa de Aviñón, condenó las 18 tesis de Wiclef, mientras que el arzobispo de Canterbury sólo le hizo una amonestación. Las ideas de este predicador-profesor inglés habían tenido una notable resonancia entre el pueblo y la nobleza, y la misma corte las miraba con simpatía.

Cuando estalla el cisma (1378), Wiclef aprovecha la ocasión para atacar a los dos papas y al papado como tal. La síntesis de su doctrina es esta:

— La Iglesia la forman la comunidad invisible de los predestinados.

— El único fundamento de la fe es la Escritura (él mismo es apellidado *doctor evangelicus* por sus discípulos y ha traducido el nuevo testamento al inglés).

— Rechaza la transubstanciación, la confesión auricular y el celibato eclesiástico, y también las indulgencias, los sufragios, el culto a los santos, las reliquias y las imágenes.

¡No hace falta decir cómo todo esto nos hace pensar en el protestantismo! Wiclef envió predicadores ambulantes que re-

cibieron el nombre de «poor priests» y, más tarde, el de lolardos, a los que por sus arengas subversivas y anti-institucionales se los vincula con la rebelión campesina de 1381. Sin embargo, esta conexión es falsa. Parece ser que los nobles lo abandonaron a causa de esta subversión social, al igual que se distanciaron de él los franciscanos por estar en desacuerdo con su doctrina eucarística, a pesar de que en un principio habían simpatizado con su movimiento.

Cuando fue condenada su doctrina (Sínodo de Londres de 1382), Wiclef permaneció tranquilamente en su parroquia, pero muchos de sus seguidores marcharon a refugiarse en Bohemia... [2].

Jan Huss y la posterior rebelión hussita tienen consecuencias más graves.

Las doctrinas de Wiclef tuvieron una gran acogida en Bohemia. El país había alcanzado un alto nivel con la dinastía de los Luxemburgo (Carlos IV, Wenceslao, Segismundo) y se hallaba en un momento de fuerte exaltación del sentimiento nacional, al cual se sumaba la necesidad de la reforma de la Iglesia sentida como una urgencia. Además, aún subsistían en Bohemia peligrosos restos de las viejas herejías populares de la edad media (especialmente cátaros y valdenses). Pero sobre todo la conciencia nacional checa antialemana los mantenía en una actitud independiente y contestataria hacia el papado y hacia el Imperio.

Las doctrinas de Wiclef llegan a través de las relaciones entre las universidades de Oxford y de Praga. Jan Huss es profesor en Praga y acreditado predicador en la iglesia de Belén. Severo de costumbres, de carácter orgulloso, orador brillante, total y apasionadamente entregado a la causa del nacionalismo checo en un momento en que el pueblo empezaba a rebelarse contra el predominio cultural y político de los alemanes en Bohemia.

2. Francis Rapp, *La Iglesia y la vida religiosa en occidente a fines de la edad media*, Nueva Clío 25, Barcelona 1973; K. A. Fink, *Las herejías nacionales: Wiclef y Huss*, en *Manual de Historia de la Iglesia* IV, (dir H. Jedin) Barcelona 1973, 692-726; bibliografía sobre Wiclef en la p. 692.

Teológicamente Huss no es nada original y depende de Wiclef. En la eucaristía mantiene la transubstanciación; hace depender la eficacia de los sacramentos de la santidad del ministro y antepone la predicación del evangelio a los sacramentos [3].

La inflamada predicación de Huss levantó una gran polémica. La Universidad de Praga se opuso a él (aún predominaba el profesorado alemán). Por su parte, el arzobispo de la capital intentó frenar la herejía. Pero cuando los estatutos de la universidad fueron decantados a favor de los checos y en Praga estalló la oposición a la predicación de la indulgencia papal (se trataba del *papa* Juan XXIII), Huss y sus partidarios aprovecharon la ocasión «apelando al concilio universal y a Jesucristo como único juez supremo». Se había llegado a la ruptura y Europa entera se conmovió ante la herejía de todo un país que la vinculaba a su causa nacional.

El emperador Segismundo hizo lo imposible para restablecer la unidad religiosa y obligó a Huss a comparecer ante el concilio reunido en Constanza (proporcionándole un salvoconducto imperial que aseguraba su vida, el «libre regreso», pero que a la hora de la verdad no sirvió de nada). En Constanza, no queriendo retractarse, Huss fue condenado como hereje y entregado al brazo secular. Aquel mismo día (6-VII-1415) fue ejecutado, y murió en la hoguera dando testimonio de su valerosa fe. La misma suerte sufrió después el maestro Jerónimo de Praga, agitador religioso de Bohemia y Hungría, que acompañó a Huss al concilio [4].

La muerte de Huss en la hoguera fue considerada por los checos como una afrenta nacional, y así se desencadenaron las feroces guerras hussitas. Sólo recordaremos, como señala el

3. P. de Vooght, *L'hérésie de Jean Hus*, Louvain 1960; J. Macek, *La revolución husita*, Madrid 1975; A. Molnar, *Jan Hus*, Torino 1973. Más bibliografía sobre Hus en la nota 8 de la p. 99.

4. J. Gill, *Constance et Bâle-Florence* («Histoire des Conciles Oecumeniques), Paris 1965; E. Delaruelle-E. R. Labande-P. Ourliac, *La crisis conciliar*, en A. Fliche-A. Martin, *Historia de la Iglesia* XVI, Valencia 1972; *Das Konzil von Konstanz* (Festschrift Dr. Hermann Schäufele), Ed. A. Franzen-W. Müller, Freiburg in Br. 1964.

historiador checo Josef Macek, que deben ser consideradas en su triple aspecto: religioso, nacional y social[5].

Al final, y después de la división de los husitas en radicales («taboritas») y moderados («calixtinos»), que facilitó la victoria militar de los imperiales, el catolicismo se va restableciendo lentamente en Bohemia. Pero, de hecho, el espíritu de la disidencia hussita no desapareció nunca de la tierra checa. Más tarde muchos se pasarán al protestantismo.

Hay que decir, para acabar, que Huss y Lutero me parecen muy diferentes: los dos son apasionados y religiosamente honestos; pero Huss es un hombre fanático y un asceta iluminado, mientras que Lutero, doctrinalmente más importante, es un líder más lúcido, pero también más «terrenal», influido por la mística, pero un poco más *bon vivant*.

2. *La herencia reformadora de la baja edad media*

Con el nombre de *devotio moderna* se conoce la corriente espiritual y reformista que nace en los Países Bajos a finales del siglo XIV, y que durante el siglo XV extiende su influencia por toda Europa. Lutero es uno de sus discípulos. Al menos en los anhelos más positivos de la protesta luterana.

El movimiento cristalizó y fue impulsado por dos instituciones: los Hermanos de la vida común y los Canónigos agustinianos de Windesheim. El fruto de este movimiento es considerable, aunque desigual, y se pone de manifiesto en los escritos ascéticos y místicos a los que dio lugar y que alcanzaron una gran difusión. El principal de estos escritos es *La imitación de Cristo*. Con el título de este libro ya está todo dicho.

Gerard Groote (nacido en Deventer en 1340) es uno de los primeros iniciadores, y reconocido como maestro. Era «un temperamento fuerte, ardoroso y original», que después de estudiar en París y de vivir cinco años retirado con los cartujos, se dedicó a la predicación itinerante, hasta qué el obispo de Utrecht se lo prohibió por sus ataques al clero, las imprecisio-

5. J. Macek, *La revolución husita, o. c.*

nes doctrinales y las exageraciones ascéticas. Un discípulo suyo, Florens Radewijns, fundó los *Fratres vitae communis*. Se trataba de un grupo de clérigos y laicos que querían vivir como los primeros cristianos y que aceptaban la dirección de Gerard Groote. Entre ellos se encontraba Tomás de Kempis. Vivían en comunidad, pero no querían hacer votos. Su método espiritual giraba en torno a las *collationes,* unas charlas familiares y caseras de tema bíblico. También se dedicaban, como trabajo profesional, a copiar manuscritos de los padres o de los clásicos. Su estilo de vida era una reacción contra una institución demasiado formalista y, en concreto, contra la escolástica intelectualista, la predicación complicada, e incluso contra la mística alemana demasiado abstracta.

Lo que destaca de la *devotio moderna* holandesa son las características de una piedad subjetiva y personal, de un biblismo espontáneo y de su cristocentrismo afectuoso. Todo ello ha hecho pensar a algunos que se trataba de un protestantismo precoz. Sin embargo, hay que reconocer que el ascetismo, el aprecio de la vida religiosa —si es auténtica—, la imitación de Jesús y la oración metódica, más bien están de acuerdo con toda la tradición cristiana.

En el siglo XVI la *devotio* llega a París (Gerson, D'Ailly), y de Francia pasa a España, a los países de la corona catalano-aragonesa, principalmente a través del abad García Jiménez de Cisneros con su *Exercitatorio de la vida spiritual,* escrito en 1500. Cataluña tiene el centro más importante peninsular de *devotio moderna* en el Montserrat del abad Cisneros (Batllori). El mismo Ignacio de Loyola estuvo influido por la *devotio moderna,* especialmente en los *Ejercicios* [6].

6. «Al s. XVI Catalunya no pot presentar cap gran nom de l'espiritualitat humanista o renaixentista... però té —bé que d'extracció castellana i d'arrels neerlandeses— el centre més important peninsular de la devotio moderna en el Montserrat de l'abat Garcia de Cisneros» (M. Batllori, *Temes i problemes de la història religiosa,* en *I Congrés d'Història Moderna de Catalunya* II, Barcelona 1984, 377). Algunos historiadores niegan el influjo de la *devotio* en san Ignacio (Codina), otros la afirman plenamente (Batllori); una cierta influencia es generalmente admitida por los historiadores (Leturia, Villoslada). Por otro lado, el *Exercitatorio* cisneriano aprovechaba, por primera vez en España, las mejores

La imitación de Cristo es el fruto más exquisito de la *devotio* y uno de los libros predilectos de toda la espiritualidad cristiana: por su doctrina profunda, por la unción con que es expuesta y por su lenguaje simple y de gran belleza literaria. Este tratado espiritual, terminado en 1441, tuvo una gran aceptación ya en su época; ¡se conservan 700 manuscritos! A través de la historia se han imprimido miles de ediciones (la primera en Augsburgo en 1470) y se han hecho versiones en todas las lenguas (sólo superadas por la Biblia). La primera versión en catalán (del valenciano Miguel Péres) es del siglo XV, exactamente de 1482. Hay una versión castellana anónima ya de 1490 y otra impresa en Sevilla en 1493.

Se discute sobre el autor. Hasta hace poco se creía que era Juan Gerson o el mismo Gerard Groote. Pero cada vez más se va aceptando que el autor es Tomás de Kempis (Thomas Hermeken van Kempen), nacido en esta pequeña localidad, cerca de Colonia, fue después canónigo agustiniano de la mencionada congregación de Windesheim, y vivió y murió en la canónica neerlandesa de Agnetenberg (cerca de Zwolle), donde su hermano era prior. *La imitación de Cristo* muestra cuál era el fondo de la *devotio moderna* tal como la vivían las canónicas regulares de Holanda, las cuales procuraban llevar a cabo una reforma personal y comunitaria en la línea de austeridad de los fundadores, con menosprecio del mundo y de la ciencia, bastante apartadas de la institución eclesiástica oficial (el papado de Aviñón, la Roma del Renacimiento), con una piedad subjetiva y afectiva hacia la humanidad de Cristo, alimentada por la Biblia, la liturgia, y, en cierta manera, en continuidad con la mística flamenca anterior a Ruysbroeck,

obras de la *devotio* y también «fragments molt llargs i representatius del *Tractat de contemplació* de Francesc Eiximenis»: cf. Albert G. Hauf, *L'espiritualitat catalana medieval i la Devotio moderna*, en *Actes del 5è. colloqui internacional de llengua i literatura catalana*, Andorra 1959 (Montserrat 1980) 83-121. Sobre García de Cisneros, cf. G. M. Colombas, *Un reformador benedictino en tiempos de los Reyes Católicos. García Jiménez de Cisneros*, en *Scrita et Documenta* 5, Montserrat 1955; T. Moral, *Jimenez de Cisneros García*, en *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, 1239-1240; C. Baraut (ed.) *García de Cisneros. Obras completas*, Montserrat 1965.

pero huyendo de la mística especulativa. El eje de la vida cristiana está en la piedad humilde vivida según el evangelio [7].

3. *Erasmo de Rotterdam y los inicios del luteranismo*

Curiosamente, los «Hermanos de vida en común» fueron maestros de Erasmo y también, en una breve etapa, de Lutero. Fomentaron un humanismo de tipo cristiano en el marco de aquella corriente europea que, a diferencia de Italia, estaba más en continuidad con la edad media. Su ideal era el *miles Christi.*

Por ello comprobamos que el gran humanista germánico Erasmo de Rotterdam tiene las mismas raíces que Kempis, aunque no es un «fruto genuino» de la *devotio*. El quiere liberar a la teología del formulismo escolástico, reconduciéndola a las fuentes de la Escritura y de los padres. Siempre mantuvo la tendencia espiritual y reformadora de la *devotio holandesa,* el amor a la Biblia y la aversión a lo especulativo. Pero a todo ello le suma el entusiasmo por la cultura griega y latina, que lo vincula con la escuela florentina.

Desiderio Erasmo (1469?-1536) había nacido en Rotterdam. Era hijo extramatrimonial de un sacerdote, mancha de

7. R. García Villoslada, *El movimiento de la Reforma en los Países Bajos,* en *Historia de la Iglesia católica* III, Madrid 1960, 539-553; F. Rapp, *o. c.,* 190-195; E. Iserloh, *La Devotio Moderna,* en *Manual de Historia de la Iglesia* IV, *o. c.,* 922-937 (932 ss); A. Hyma, *The Christian Renaissance. A History of the Devotio Moderna,* Grand Rapids-Michigan 1924; R. R. Post, *The Modern Devotion. Confrontation with de Reformation and Humanism,* Leiden 1968. El nombre de «devotio moderna» se lo impuso Jan Busch, cronista de la abadía de Windesheim. También fue utilizado por el mismo T. de Kempis. El nombre hizo fortuna y ha perdurado hasta hoy. No obstante algunos estudiosos no lo consideran muy acertado: A. G. Hauf, en un artículo excelente, acepta que se trata ciertamente de un movimiento *devoto,* pero afirma que no tiene nada de *moderno,* ya que los «devocionalistas» son totalmente eclécticos y aprovechan todo lo que pueden de la espiritualidad medieval. Cf. A. G. Hauf, *art. cit.* (nota 6), especialmente p. 86-96 y 98. La obra más significativa de la *devotio* en nuestro país es el *Espill de la vida religiosa,* impreso en Barcelona el 1515 y atribuido a *Miquel Cavalada,* jerónimo del Valle Hebrón. Se le conoce también con el nombre «Desitjós» y existen no menos de doce versiones castellanas con el título *Tratado llamado Deseoso,* amén de otras traducciones en alemán, inglés, francés, italiano y latín.

origen que nunca acabó de asumir. En su infancia vivió en Gouda y en Utrecht, y su padre lo llevó a la escuela de los Hermanos en Deventer. Aún adolescente, perdió a sus padres, y siempre tuvo aquel carácter débil, inestable y evasivo, que lo hacía crítico, suspicaz e incapaz de adaptarse a ningún lugar. Cuando ya todos lo admiraban, él tenía la impresión de ser un forastero en todas partes, a pesar de que se autoproclamara «ciudadano del mundo».

En Deventer y en Hertogenbosch recibió una buena formación espiritual con los Hermanos de la *devotio moderna,* y más tarde ingresó en la canónica agustiniana de Emmaus (Stein), donde en 1492 se ordenó presbítero. No le entusiasmaba la vida monacal, pero la soportaba bien porque le ofrecía una posibilidad de cultura. Ya famoso latinista, el obispo de Cambrai lo solicitó como secretario en vistas de un viaje a Roma. (Entonces cambió su nombre germánico Gerhard por el greco-latino, que es con el que ha pasado a la historia). Al no realizarse aquel viaje, marchó a estudiar a París, en el severo colegio de Monteagudo, dirigido por Jan Standonck, que también estaba relacionado con la *devotio.*

Es muy diferente a Lutero: este último, buen teólogo, es un carácter violento y combativo; en cambio, Erasmo, inteligente, pero más erudito y humanista que teólogo, practica una crítica demoledora, pero su doctrina es imprecisa. Primero aplaude a Lutero, después lo abandona. Es partidario de una reforma moderada, pero no de una ruptura. Quiere un cristianismo purificado, simplificado, más ético que dogmático.

Erasmo podía haber sido uno más de tantos humanistas, críticos con la Iglesia, pero con afanes únicamente literarios... Fue su viaje a Inglaterra, la amistad con John Colet, preocupado por la reforma del cristianismo, y también los contactos con Moro y Fisher (Londres 1499), los que lo cambiaron. Colet le hizo conocer a los humanistas de la escuela florentina y lo entusiasmó por san Pablo. A partir de esta síntesis y desde este momento el anhelo de Erasmo fue la renovación de la teología en la línea humanista (Biblia y Padres).

En su obra típica *Enchiridion militis christiani* expone los puntos de su teología y de la renovación de la concepción cristiana:

1) La fe importa más que las obras; en todo caso cuentan las obras internas, no las externas.
2) La imitación de Cristo es el camino (pero el Cristo de Erasmo es una abstracción, un ideal frío, no una persona viva).
3) Hay que superar la letra para llegar al espíritu, a lo que es más profundo y auténtico.
4) El amor fraterno es el fundamento del *cuerpo místico* (pero éste es más un cuerpo social que una comunidad de fe).

Erasmo habla siempre de un cristianismo espiritual, esencial, basado sólo en el evangelio. Así se puede vivir con libertad de espíritu. Por ello hay que purificarlo de todo añadido innecesario, de tantas obligaciones que a través de los siglos se han ido incorporando y han desfigurado su forma primitiva. La piedad auténtica es sencilla, libre de tantas ceremonias y normas que agobian a los cristianos. «He escrito el *Enchiridion* —manifiesta a John Colet— para remediar el error de los que basan la religiosidad en las prácticas externas, ultrajudaicas, descuidando la verdadera piedad». En esto se parece mucho a Lutero, atacando «el fariseísmo» de los que confían en las obras externas, que quizás son unos indicadores de piedad y válidas para los niños, pero que de ninguna manera constituyen la esencia de la vida cristiana.

Por sus ataques contra la Iglesia, Erasmo ganó muchos adeptos para el protestantismo, pero él se mantuvo públicamente católico, no sin esfuerzo y siempre en peligroso equilibrio. Fue un crítico de la institución, con una actitud equívoca y una doctrina oscura. Nunca se entusiasmó con nada, quizás a causa de su personalidad y de las enredadas circunstancicas que vivió. Lutero decía de él: «Erasmo es una anguila y nadie puede cogerlo. Un tipo muy especial que nunca sabes por dónde

saldrá». Podríamos decir que se mantiene neutral. Aplaude a Lutero, pero no rompe con Roma. Ataca implacablemente a la Iglesia, pero no se adhiere en absoluto a la Reforma. Más adelante se enfrenta con la doctrina luterana, pero también critica la bula papal de excomunión. «Es espectador del drama» (Batllori). ¿Pretendía hacer de árbitro?...

El caso es que nunca se puso al frente una reforma católica, porque era demasiado cerebral, frío y evasivo. Piensa que la condena de Lutero supone el triunfo de los reaccionarios. De hecho sólo influye en los intelectuales, no en el pueblo. Murió piadosamente en Basilea, la ciudad de las imprentas, en 1536, deseando la unidad de la Iglesia. Había preferido permanecer al margen de todo: no se unió al reformador y rechazó también el cardenalato o cualquier compromiso concreto en la dirección de una auténtica reforma de la Iglesia, tal como se lo ofrecieron Adriano VI y Pablo III[8].

4. *El evangelismo en Francia*

Las críticas y protestas contra los vicios del clero y la falsedad de la vida religiosa dieron origen en Francia a un amplio movimiento de reforma. Este movimiento encontrará un cierto apoyo en la misma corte, especialmente en las tres reinas: María d'Anjou, la madre de Luis XI, la esposa de este último, Carlota de Saboya, y Ana de Bretaña, la mujer de Carlos VIII. El portavoz de esta especie de «partido devoto» es Standonck, que reformará el colegio de Monteagudo (Montaigu) en el que residieron tanto Erasmo y Calvino como Ignacio

8. Erasmo escribía a Colet en estos términos: «La curia romana pierde todo su pudor: ¿Hay algo más desvergonzado que estas continuas indulgencias?... Si los pastores se han convertido en lobos ¿qué esperanza puede tener el rebaño? Si los guías están ciegos ¿quién se apartará de error?»: F. Hermans, *Historia doctrinal del humanismo cristiano* I, Valencia 1962, 226-227. Cf. J. Huizinga, *Erasmo*, Barcelona 1945; L. Bouyer, *Autour d'Erasme*, Paris 1955; P. Mesnard, *Erasme*, Paris 1971; M. Bataillon, *Erasmo y España*, México 1960 (cap. II y III); R. García Villoslada, *Martín Lutero* I, *o. c.*, 505-515; E. Iserloh, *El humanismo alemán*, en *Manual de Historia de la Iglesia* IV, *o.c.*, 922-937 (932 ss).

de Loyola durante sus años de estudio en París. Pero esta reforma fracasó por poca modernidad.

El movimiento más importante en Francia antes de la llegada del protestantismo (con el que mantiene una cierta relación) es el que se conoce con el nombre de *evangelismo*. En torno al obispo de Meaux, Guillermo Briçonnet, se organiza un grupo de reforma. El hombre más importante de este *cenáculo de Meaux* es Jacques Léfèvre d'Etaples. También formaban parte de él Guillermo Farel y otros que más tarde se pasaron al protestantismo. La importancia de Léfèvre, vicario general de la diócesis de Meaux, se debe a que puede ser considerado como el representante de una *tercera vía* entre el luteranismo rupturista y las posiciones inmovilistas de la Sorbona, que vigilaba como un gendarme las posibles innovaciones heréticas. Subjetivamente, Léfèvre y muchos otros se mantuvieron católicos, y no se puede decir que los evangelistas franceses fueran luteranos camuflados; pero es cierto que con el tiempo algunos se pasaron al calvinismo.

El evangelismo es más una tendencia mística y pastoral que doctrinal. Léfèvre se propone simplificar la religión reduciéndola al evangelio. Es un humanista, y quiere completar la lectura de los clásicos y de la filosofía con la meditación de la Biblia. Divulga y populariza la Escritura, haciendo traducciones que consiguieron una notable difusión entre el pueblo, especialmente los evangelios en francés y las espístolas de los domingos, con comentarios que él escribía para los predicadores.

El grupo de Meaux gozaba de algunas simparías en la corte (por ejemplo, Margarita de Angulema, hermana de Francisco I, que más tarde será reina de Navarra y siempre protegerá a los disidentes). Pero cuando el rey Francisco I es derrotado en Pavía, Léfèvre tiene que huir y se refugia en la luterana Strasburgo, donde establece contacto con reformados como Calvino, y no encuentra en él ninguna idea heterodoxa.

Sencillamente, él realizaba buenos planes pastorales pero no concedía ninguna importancia a las cuestiones doctrinales. En este punto era algo ingenuo. Su reforma es personal, devota

y popular. Nunca menciona para nada a la Iglesia o a la jerarquía. Coincide bastante con Erasmo, pero es un carácter distinto: tiene más nervio y más celo religioso. Sin embargo, la dispersión del grupo reformista de Meaux favoreció que muchos clérigos y religiosos, burgueses e intelectuales de Francia, vieran cerrada la posibilidad de reforma dentro de la Iglesia y abandonaran el catolicismo. Estos «reformadores» franceses hacían hincapié en la lectura de las Escrituras, al mismo tiempo que menospreciaban la organización eclesiástica. A pesar de ello, a menudo continuaban asistiendo a la liturgia católica e incluso recibían los sacramentos. Sólo a partir de 1555, cuando Calvino, que siempre estuvo atento a los movimientos y protestas espirituales de su país de origen, ya ha consolidado su autoridad en Ginebra, se decide a intervenir con un proyecto de organización de iglesias reformadas en Francia[9].

5. *Otros movimientos reformadores*

Lutero heredará, pues, la utopía reformadora de los intentos particulares y casi clandestinos, cuya máxima expresión es la *devotio moderna*. Es cierto que se trata de una corriente espiritual y reformadora de contornos imprecisos. Pero, en el fondo, si queremos entender la *devotio* basta con leer el *Kempis*. El *Kempis* situado en su época, sin sacarlo ni trasplantarlo, sin olvidar el ambiente que refleja y el espíritu de su tiempo.

Por lo tanto las críticas de Lutero a la Iglesia y a la doctrina católica no son totalmente originales ni nacen con él. Recogen un descontento anterior y una disidencia expresada con estilos diversos, pero cuya línea de fondo es la búsqueda de la espiritualidad cristiana auténtica al margen de la Iglesia, y siempre un poco enfrentados con la institución. Lutero, pues, no es un fenómeno aislado ni en absoluto sorprendente. Mucho antes de

9. R. G. Villoslada, *Las reformas de Léfèvre d'Etaples*, en *Historia de la Iglesia Católica* III, *o. c.*, 569-575; J. Dagens, *Humanisme et évangelisme chez Lefèvre d'Etaples* en *Courants religieux et Humanisme a la fin du XV et au début du XVI siècle*, Paris 1959, 121-134.

que él aparezca, se vive en toda Europa una agitación religiosa, subjetiva y particular, en ocasiones incluso herética, de la que es tributario y discípulo. Por más *nuevo* que quiera ser, depende de ella.

Toda esta efervescencia religiosa no es uniforme ni se agota en la *devotio moderna* o en el evangelismo de Léfèvre, que acabamos de exponer. Encontramos otros fenómenos de interés a lo largo de toda la geografía europea. En Florencia, el fraile Savonarola clama violentamente contra la Iglesia meretriz: «Iglesia pecadora, ¡escucha lo que te dice tu Señor!: —Yo te he dado hermosos vestidos, pero tú con ellos has adornado a los ídolos. Te he dado vasos preciosos, pero tú has aumentado con ellos tu orgullo. Tú has profanado mis sacramentos con la simonía...» (Cuaresma 1497) [10].

En Italia mismo, en el norte, tienen origen las Compañías de San Jerónimo (o del «Divino Amore»), que son grupos casi secretos que intentan la reforma de la Iglesia, empezando por ellos mismos, y que basan su espiritualidad en dos pilares: la piedad eucarística y la fundación de hospitales [11].

En Castilla el movimiento cristaliza en la reforma de Cisneros, que culmina en una reorganización de tipo oficial, apoyada por el poder —los reyes y especialmente Isabel—, y muy eficaz porque emprende la reforma del episcopado. De todas formas también cuenta con un «ala izquierda», dentro del franciscanismo cisneriano, que deriva hacia el luteranismo y hacia los «alumbrados» castellanos, los cuales fueron perseguidos por la Inquisición apenas iniciado el fenómeno heterodoxo [12].

10. Sobre Savonarola véanse: *Edizione nazionale delle opere di G. Savonarola*, Roma 1955 ss; M. Ferrara, *Savonarola, Prediche e scritti commentati e collegati da un racconto biografico*, Firenze 1952; G. Gieraths, *Savonarola. Ketzer o. Heiliger*, Freiburg 1961; Ch. Loubet, *Savonarole prophète assassiné?* Paris 1967. Cf. también M. Ferrara: *Nuova bibliografia savonaroliana*, Vaduz 1981.

11. Buena información en R. García Villoslada, *Conatos de reforma en Italia: las Compañías del Divino Amor*, en *Historia de la Iglesia católica* III, Madrid 1960, 581-593. La visión reformada en Manfred W.elti, *Breve storia della Riforma italiana*, Marietti, Casal Monferrato 1985; F. C. Church, *I riformatori italiani*, Firenze 1958.

12. Cf. R. García Villoslada, *Renovación eclesiástica de España a finales del s. XV*, *ibid.*, 595-634. Para las corrientes heterodoxas cf. *infra*.

Y en todas partes, ya más de cien años antes de la Reforma, va surgiendo un apasionamiento y una turbulencia religiosa que evolucionará hacia «el clamor universal de reforma», que Lutero sabrá hábilmente recoger.

Lo cierto es que la *devotio moderna*, que en el fondo procura llevar a cabo una auténtica reforma religiosa en el sentido más tradicional, conlleva una semilla de subversión a causa de su subjetivismo y de las distancias que adopta frente a la autoridad eclesiástica. Y, asimismo, todos estos movimientos, a los que en ocasiones se les da el nombre convencional (y significativo) de *pre-reforma* son dispersos, minoritarios, sin conexión entre ellos, y llegan a incidir sólo en unas élites culturales o piadosas; sin embargo, representan una aportación decisiva a la operación Reforma. Sin estos grupos, Lutero no habría sido posible. Ni tampoco, más tarde, Trento. Por ello los consideramos movimientos preparatorios de la Reforma luterana y también de la posterior Reforma católica. Algunos de ellos no llegan a buen puerto y se pierden. Pero hay que entenderlos como unos movimientos espirituales que nacen de la misma entraña del pueblo cristiano, es decir, que se originan en la base, muchas veces sin encontrar ningún apoyo jerárquico. Que después conecten o no con la Reforma «oficial», ya es otra cosa.

En cualquier caso Lutero está entre ellos, o, mejor dicho, en la fila de esta larga constelación de reformadores que encabezan los padres espirituales de la *devotio moderna*. Más adelante veremos cómo el reformador siempre se consideró su discípulo, y él mismo aseguraba que cuando era joven, en Magdeburgo, había tenido por maestros (¿quizás por «catequistas»?) a los «Hermanos de la vida común». El recibe el influjo del espíritu de la *devotio* y es fruto particular y tardío de ella, pero los supera por extremado. No es posible saber por qué secretos caminos la reforma interior que propugnaban los *devocionalistas* evolucionó hasta convertirse en una estrepitosa rebelión e irreparable ruptura.

SEGUNDA PARTE

6
El enfrentamiento con la Iglesia

1. *El asunto de las indulgencias*

Habíamos dejado a fray Martín de regreso de Roma, cuando, después de permanecer un año en Erfurt, fue destinado definitivamente a Wittenberg. Ahora, tras haber repasado las circunstancias que lo rodearon y los antecedentes espirituales de su Reforma, volveremos a hablar de su actividad.

En Wittenberg ya hacía tiempo que el reformador enseñaba «una nueva teología sobre la justificación», fruto de un largo proceso y de un descubrimiento progresivo que hay que situar entre 1313 y 1319, de cuyo contenido hablaremos más adelante. Ni era nueva, ni habría pasado nada si no hubiera salido de las aulas universitarias.

La ocasión de que la hiciera pública y le diera un tono de desafío fue el triste asunto de las indulgencias. Es entonces cuando su crisis personal y su nueva doctrina se proyectarán más allá de las aulas de teología, en plena calle.

¿En qué consiste esta cuestión de las indulgencias? [1].

En Roma se estaba construyendo la nueva basílica de San Pedro que se había encargado al Bramante. En 1515, el papa

1. Véase el pleito de las indulgencias en E. Iserloh, *La Reforma protestante*, en *Manual de Historia de la Iglesia* V, *o. c.*, 93-105; H. Tüchle, *Reforma y Contrarreforma*, *o. c.*, 67 ss; García Villoslada I, 319-351.

León X había promulgado una bula de indulgencia con el fin de recaudar fondos para hacer frente a los gastos de esta construcción. No hay nada que objetar.

Por otra parte, en Alemania, el príncipe Alberto de Brandeburgo obtuvo un tercer obispado: ya era arzobispo de Magdeburgo y administrador del obispado de Halberstadt, y en 1514 es elegido arzobispo de Maguncia por aquel cabildo. La intención es sobre todo política, porque el de Maguncia es obispo elector y presidente del colegio de príncipes electores del Imperio. Alberto, que tenía 23 años, pastoralmente era inepto, mundano, protector de humanistas y poeta. Hay que reconocer que el comportamiento frívolo, por lo menos mediocre, de este prelado, perjudicó mucho a la causa católica en Alemania.

Con el fin de que el nuevo arzobispo de Maguncia pudiera cubrir los gastos de su nombramiento y de la correspondiente dispensa, ya que la acumulación de obispados era ilegal, Roma lo designó comisario de la indulgencia que se tenía que predicar en el Imperio para la construcción de la nueva basílica vaticana. Este abuso, llevado a cabo con el consentimiento de la santa sede, y todo el enredo que lo acompañaba, no debe atribuirse únicamente a la necesidad de recaudar dinero para la basílica de San Pedro, sino también a la politización y mundanización de la curia. Roma exigía el pago de los 24.000 ducados que le debía Alberto de Brandeburgo; una suma considerable que no se podía pagar inmediatamente, y por ello se montó esta operación. Los mismos banqueros Fugger aconsejaron como solución la posibilidad de nombrar al joven príncipe y arzobispo Alberto comisario de la indulgencia. De este modo podría saldar todas sus deudas. Y así es como se resolvió: Alberto de Brandeburgo recibió el encargo de hacer predicar la indulgencia en Alemania; podía quedarse con el 50 por ciento de los ingresos, mientras que la otra mitad iría a parar a Roma.

Pero no es este embrollo lo que escandaliza a Lutero. Es muy posible que ni siquiera tuviera noticia de él. Ya hacía tiempo que en Alemania las indulgencias eran vistas con cierta antipatía, ya que se aplicaban principalmente con fines lucrativos. Fray Juan Tetzel, uno de los predicadores que escogió

Alberto, ejercía su oficio como un negocio, con mucho ruido de dinero. La norma era clara: se ganaba la indulgencia si, habiendo confesado y comulgado, se ofrecía también una limosna para la construcción de la basílica. Pero Teztel, fraile dominico, siguiendo instrucciones del príncipe Alberto, no precisaba demasiado y predicaba que el donativo económico era suficiente para aplicar la indulgencia a los difuntos. Hay una frase que se ha hecho célebre y que lo expresa sin rodeos: «Apenas un dinero cae y suena en el cepillo, sale el alma del purgatorio hacia el paraíso»[2]. De este modo el pueblo entiende que puede comprar la salvación.

Cierto que para nuestra mentalidad actual es difícil imaginar lo que suponían estas campañas de predicación de la indulgencia. Se parecen a una gran misión popular, pero también a un mercado y a una feria: «El predicador principal, los subalternos, los recolectores-exactores, las procesiones, las masas que acudían multitudinariamente, las promesas y las limosnas, creaban una atmósfera peculiar rayana en un espectáculo propicio a vulgarizar y desviar el sentido genuino de la frágil teología de las indulgencias. Desafortunadamente, en aquella circunstancia el predicador, Juan Tetzel, si no incurrió en todos los excesos que se le atribuyeron, no prescindió de exageraciones al uso, algunas de las cuales están recogidas en este escrito de Lutero»[3].

Tetzel nunca fue a predicar a Wittenberg, pero mucha gente lo había ido a escuchar a poblaciones vecinas. Martín Lutero, que ya no aceptaba las indulgencias en su sistema teológico, aprovechó la ocasión: se enfrentó con Tetzel y publicó las *95 tesis sobre el valor y la eficacia de las indulgencias*. Era la vigilia de Todos los Santos de 1517. Y si no las clavó materialmente en la puerta de la iglesia del castillo de Wittenberg con gesto de desafío (episodio que hoy se considera legendario), sí que las envió al arzobispo Alberto de Brandeburgo como advertencia,

2. Esta frase, que es muy famosa, la podemos hallar en diversos predicadores de la época anteriores a Tetzel, quien muy probablemente también la pronunció en sus sermones.

3. Cf. T. Egido, *Lutero. Obras, o. c.*, 62: Introducción al texto de las 95 tesis.

acompañadas de una carta. En su escrito, Lutero no se entretiene en los aspectos mercantilistas del asunto, sino que va más al fondo: la predicación de las indulgencias «con cuentos y promesas engañosas, conduce al pueblo a la falsa seguridad y a la despreocupación religiosa»[4]. Protesta contra la excesiva facilitad que conduce al menosprecio de la justicia de Dios, mientras que la Iglesia no ofrece una doctrina clara y decidida.

El tono que utiliza es aún bastante comedido, pero no deja de ser polémico. El sólo pretende combatir los abusos de la predicación y aclarar la doctrina. Estas son las palabras de la introducción: «Por amor a la verdad y por el anhelo de alumbrarla, las tesis suscritas serán disputadas en Wittenberg, bajo la presidencia del reverendo padre Martín Lutero, maestro en artes y en teología y lector ordinario de la misma en este lugar. Suplica, por tanto, que intervengan por escrito los que no pueden estar presentes a nuestro debate oral. En el nombre de nuestro señor Jesucristo. Amén»[5].

A pesar de la solemnidad de esta introducción, se trata de una fórmula usual y no indica una convocatoria expresa para un acto público. Puede tratarse únicamente de un debate escrito. Por ello hay que decir que las 95 tesis, aunque polémicas, no pueden considerarse como el momento crucial de la ruptura. Son un enfrentamiento significativo, pero no estridente ni público todavía. Sólo reflejan el clima general de crítica, de queja, y sobre todo de inseguridad doctrinal. De ningún modo son la sistematización del pensamiento teológico de Lutero. Más adelante él mismo se lamentará a menudo de haberlas publicado y de que sirvan de bandera a su movimiento. En las

4. H. Tüchle admite el hecho real de que Lutero «clavó estas 95 tesis en las puertas de la iglesia del castillo y de la universidad de Wittenberg» *o. c.*, 70). En cambio, Iserloh, Villoslada y otros hoy no aceptan que sea un suceso histórico ya que Melanchthon lo explica cuando Lutero ya ha muerto y aquél no se encontraba aún en Wittenberg en el año 1517. Iserloch cree que Lutero envió su protesta escrita al arzobispo de Maguncia y a diversos teólogos y que su intento no era divulgarla sino discutirla a fondo. Fueron estos colegas, los que entusiasmados divulgaron las tesis: cf. Iserloh, *o. c.*, 101 ss; véase también T. Egido, *o.c.*, 62-69, donde puede leerse el texto entero de las 95 tesis.

5. *Ibid.*, 64, n. 1.

tesis, el reformador insiste en que la penitencia ha de ser interior, en el valor de la cruz, en el peligro de las prácticas exageradas que prescinden de la caridad. De hecho, representan un escrito tímido, que ofrece una doctrina bastante oscura e imprecisa, con algunas intuiciones válidas y muchas reticencias. Pero muchos, sin detenerse en el texto real, las aplaudieron y quisieron ver en ellas la gran protesta.

> Cuando nuestro señor y maestro Jesucristo dijo «haced penitencia», quiso que toda la vida de los fieles fuese penitencia.

Así empezaban las 95 tesis.

No son la síntesis de su sistema teológico. Más bien puede decirse que éste será expuesto en la próxima ocasión, en Heidelberg.

Pero el tema de las indulgencias representa un deber de conciencia para Martín Lutero. Reacciona contra el laxismo que supone la venta de indulgencias. Es la llamada del teólogo a la seriedad religiosa. A su alrededor, sin embargo, se ha creado un ambiente predispuesto a sintonizar con su postura y a levantar bandera: «El evangelio es el verdadero tesoro de la Iglesia».

2. *El descubrimiento de la nueva doctrina*

El descubrimiento de la nueva doctrina luterana es anterior.

En 1515-1516, Lutero explicaba en Wittenberg la *Carta a los romanos*. Su combate interior por entender los misterios de la gracia, la justificación y la predestinación, encuentra una respuesta en san Pablo. La nueva doctrina posee la fuerza de un problema personal, de una crisis vivida con angustia. Atormentado interiormente por el problema de la salvación, como tantos otros contemporáneos suyos, se tranquiliza con el descubrimiento de la *nueva doctrina*. En efecto, la revelación de la torre (la *Turmerlebnis)* es una experiencia personal antes de ser una doctrina teológica: «No me avergüenzo de anunciar el

evangelio, que es el poder de Dios para salvar a todo el que cree..., porque en el evangelio se revela la justicia de Dios, de fe en fe, tal como está escrito: el justo vivirá por la fe» (Rom 1, 16-17).

Escrupuloso y preocupado por la salvación, especialmente por cómo sentirse salvado, Lutero experimenta que son superfluos e inútiles todos los actos buenos, todos los esfuerzos. Para él, salvarse equivale a «la fe en la salvación». Así pues, en los versos de la Biblia que hablan de la *justicia de Dios* encuentra la liberación.

Y de este modo llega a la nueva solución:

El hombre está *totalmente corrompido por el pecado original;* todas sus obras son pecado. La concupiscencia perdura como un verdadero pecado personal y *resulta imposible toda contribución activa a la propia justificación;* las obras humanas son inútiles (pesimismo ético). Nos salva *la fe sola,* es decir, *la confianza absoluta en los méritos de Cristo.* La justicia de Cristo se aplica al pecador y cubre, esconde, disimula el pecado del hombre, el cual continúa pecador *(simul peccator, simul iustus).* La justificación consiste solamente en *la no imputación del pecado* por parte de Dios. La gracia es la «misericordia Dei», el «favor Dei». Dios, en su bondad, no tiene en cuenta nuestros pecados. La salvación consiste únicamente en la justicia divina (=misericordia divina), manifestada en Jesucristo. «Es unido a Cristo por la fe como el hombre puede sobrevivir ante Dios»:

> Ahora debemos combatir a los hipócritas y a los falsos hermanos que se vanaglorian de su santidad por las observancias... Los pecados nos son perdonados, no por nuestras obras, sino únicamente por la misericordia de Dios, que no nos los imputa.
> El hombre está justificado por la fe, independientemente de las obras de la ley... Bienaventurados aquellos a quienes sus obras de iniquidad les son perdonadas y sus pecados son tapados. Feliz el hombre a quien Dios no imputa el pecado [6].

6. Referente a la edición de las obras de Lutero véase la *Información bibliográfica* al final del libro. La traducción castellana más asequible y con excelentes introducciones a cada texto es la ya mencionada del prof. T. Egido. Los fragmentos de textos que vamos citando pertenecen principalmente a esta

La distancia es inmensa: *Dios es santísimo, el hombre plenamente esclavo, corrompido, incapaz, y, como tal, no puede merecer la salvación, ni contribuir a ella, ni prepararse para alcanzarla*. Sólo puede confiar (creer confiadamente en el amor de Dios) en que Dios le regala la justicia de su Hijo.

Lutero minimiza los pecados personales e incluso los esfuerzos por luchar contra la inclinación al mal. En cambio, insiste en el pecado original que ha pervertido radicalmente al hombre. Dios perdona de forma gratuita, por su bondad, y no le atribuye al pecador esta radical perversión. La humanidad de Cristo es un refugio para el pecador: El es «el que quita el pecado»:

> Aquí no tratamos únicamente los pecados cometidos con obras, palabras o pensamiento, sino también la inclinación al mal. Es un error creer que este mal puede ser curado con las obras, ya que la experiencia nos demuestra que, a pesar de nuestras buenas obras, esta inclinación al mal persiste, y nadie está exento de ella, ni siquiera el niño de un día. Pero es tan grande la misericordia divina que, aunque el mal persiste, no se considera pecado en aquellos que invocan a Dios y le piden con lágrimas su liberación... De esta manera somos pecadores a nuestros ojos, y, a pesar de ello, somos justos ante Dios por la fe.

Así es como Lutero encontró la solución a su drama interior. La doctrina de *la justificación por la fe* es el centro de la teología luterana. *Sólo la fe da la salvación y no las buenas obras* (cf. Rom 1, 16-17).

Entonces, ¿qué valor tienen las obras? *De la fe justificante, viva, nacen las obras*, y especialmente una voluntad de vida nueva con frutos de agradecimiento. Lutero reclama de forma explícita esta *nueva vida* como exigencia y manifestación de la fe:

> Si la justificación está en la fe, queda claro que ésta obliga a observar todos los mandamientos y justifica todas las obras, ya que nadie está verdaderamente justificado si no observa todos los mandamientos... Es imposible que quien está unido a Cristo por la verdadera fe no dé frutos de agradecimiento.

traducción (Ed. Sígueme) o los sacamos de textos que vienen en Delumeau, Lortz y Casalis.

Por tanto, si no hay obras, señal que no hay fe justificante. Las obras, el cumplimiento de los mandamientos, no contribuyen ni predisponen a la justificación; simplemente son *el fruto* de la fe viva. Salva la *fe sola:*

> No tengo en cuenta ningún pecado, sólo la incredulidad, la desconfianza...
> Las obras buenas y justas nunca hacen a un hombre bueno y justo, pero un hombre bueno y justo realiza buenas obras. Las obras malas nunca hacen malo a un hombre, pero un hombre malo hace obras malas. Las dos fórmulas son verdaderas.
> Después del pecado original, el libre albedrío no es más que un nombre. Haciendo lo que puede, el hombre peca mortalmente. El hombre debe desesperar completamente de él mismo a fin de hacerse digno de recibir la gracia de Cristo.
> Por ello, la única obra y el único esfuerzo de todo cristiano tendría que ser el formar en él mismo la palabra de Cristo, retener y potenciar esta fe, ya que no existe ninguna otra obra que pueda convertir al hombre en cristiano. Como Jesucristo mismo dijo a los judíos que le preguntaban qué obras debían realizar para cumplir la voluntad de Dios: «La obra de Dios es que creáis en aquel que él ha enviado» (Jn 6, 29).

Debe entenderse bien: «Si Lutero condena las obras, e incluso las aborrece, es en tanto que éstas pretenden asegurarnos una salvación que únicamente puede venir de Dios; es porque aquéllas, orgullosamente, nos dan una falsa seguridad» [7].

Sola gratia, sola fide, únicamente por la gracia de Dios y por la fe sola el hombre se salva de la condenación y de la desesperación. Esta es la *certeza* evangélica de Lutero enfrentado definitivamente a todas las *seguridades* que le ofrece la Iglesia. La seguridad se convierte en certeza cuando uno cumple las obras «no para aprovecharse de ellas, para ganar méritos, sino porque no puede dejar de expresar su amor». Este es el valor de las obras según Lutero: una auténtica vida nueva que corresponde y nace *de la justificación recibida por la fe.* El reformador desconfía de las buenas obras. Es cierto que anima a hacer el bien, pero sabe que todo está invadido por el pecado, tal como

7. Cf. P. Maury, *Luther, trois histoires spirituelles,* Paris 1934, 112.

dicen san Pablo y san Agustín. Cristo es lo único necesario, las obras no son nada. La salvación consiste en que Dios acoge al hombre tal como es, para perdonarlo en nombre de Jesús. Ya totalmente liberado, Lutero parece exclamar: *¡Todo es gracia! ¡Cristo sólo es nuestra justicia; nuestra única posibilidad!*

El padre de la Reforma nos explica cómo llegó al descubrimiento de esta nueva doctrina. Durante su «época católica» era un monje piadoso, dedicado a la observancia de la penitencia, a los ayunos y oraciones para merecer «un Dios benévolo». Hasta que *Dios lo liberó* a través del evangelio de la justificación por la fe sola. Lutero ataca furiosamente la idea de «la santificación obtenida mediante las buenas obras», pero hay que reconocer que nadie puede decir que ésta sea la tesis católica! (Quizá la de algún predicador y la de algunos católicos en particular, pero nunca la doctrina «oficial» y general de la Iglesia).

La predicación de las indulgencias por parte de Tetzel fue la ocasión para divulgar su doctrina. Al *publicar las 95 tesis,* formuladas en latín y con un tono relativamente moderado, Lutero hace oír la voz de alarma. Con ellas quiere aclarar *el valor de las indulgencias* y algunos otros problemas relacionados (culpa, pena, penitencia, purgatorio, autoridad papal, etc.). Su intención sólo era combatir los abusos con la «justa teología».

Fijémonos, por tanto, en que la nueva teología hace referencia al tema de *la salvación* (justificación), rechazando toda mediación eclesial e incluso, la misma autoridad de la Iglesia [8]:

> El tesoro verdadero de la Iglesia consiste en el sacrosanto evangelio de la gloria y la gracia de Dios [62].
> En realidad, las indulgencias son muy poca cosa, comparadas con la gracia de Dios y con la piedad de la cruz [68].
> El papa no quiere ni puede remitir pena alguna, a excepción de las que han sido impuestas por su voluntad o a tenor de los cánones [5].

8. Seleccionamos unos cuantos enunciados de las 95 tesis y sin seguir el orden establecido, sino agrupándolos por el contenido. Las tesis 82-88 que tienen un tono claramente sarcástico, Con mucha habilidad Lutero los pone en boca de terceros. Véase el texto entero de las famosas tesis en Egido, *o. c.,* 64-69.

Se equivocan, por tanto, los predicadores de las indulgencias que afirman que en virtud de las del papa el hombre se ve libre y salvo de toda pena [21].
Por eso, se está engañando a la mayor parte del pueblo con esa promesa magnífica e indistinta de la remisión de la pena [24].
Todo cristiano verdaderamente arrepentido tiene la debida remisión plenaria de la pena y de la culpa, aun sin la adquisición de las cartas de indulgencia [36].
No obstante, no hay que despreciar la remisión y la participación concedidas por el papa, porque, como he dicho, es la declaración de la remisión divina [38].
¡Fuera, por tanto, todos los profetas que predican al pueblo de Cristo «paz, paz», y no hay tal paz! [92].
¡Bienvenidos todos los profetas que predican al pueblo de Cristo «cruz, cruz», puesto que ya no es tal cruz! [93].
Hay que exhortar a los cristianos a que traten de seguir a Cristo, su cabeza, a través de penas, muertes e infiernos [94].
Y que confíen así en entrar en el cielo a través de muchas tribulaciones, mejor que basados en la seguridad de la paz [95].
Hay que enseñar a los cristianos que aquel que viere a un menesteroso y lo que pudiera darle lo emplea en comprar indulgencias, no consigue la venia del papa, sino que concita la indignación divina [45].
Hay que enseñar a los cristianos que el papa, cuando otorga indulgencias, más que dinero sonante desea y necesita la plegaria devota [48].
Hay que enseñar a los cristianos que el papa, como es debido, estaría dispuesto, aunque tuviese que vender la basílica de San Pedro, a dar su propio dinero a muchos a quienes algunos predicadores de indulgencias se lo sacan [51].
Son enemigos del papa y de Cristo quienes por predicar las indulgencias ordenan que no se predique en absoluto la palabra de Dios en las demás iglesias [53].
Sea anatema y maldito quien hable contra la verdad de las indulgencias papales [71].
Pero sea bendito quien se preocupe de luchar contra la desvergüenza y la licencia verbal del predicador de las indulgencias [72].
¿Por qué el papa no vacía el purgatorio por su caridad santísima y por la gran necesidad de las almas, que es la causa más justa de todas, si redime almas innumerables por el funestísimo dinero de la construcción de la basílica, que es la causa más insignificante? [82].
¿Por qué el papa, cuyas riquezas hoy día son más crasas que las de los más opulentos crasos, no construye una sola basílica de San Pedro con su propio dinero, mejor que con el de los pobres fieles? [86].

Sus tesis tuvieron una gran resonancia, especialmente en Alemania. Para todos los que estaban indignados por «la

explotación financiera de Roma», las 95 tesis significaron un manifiesto libertador. El valeroso fraile agustino era el héroe del día. Encontró muchos seguidores entre todos los descontentos con la situación eclesiástica: Lutero se les presentaba como una esperanza de cara a la pronta reforma de la Iglesia. Había llegado la hora del cambio. El sentimiento antirromano de la nación alemana favoreció el éxito del reformador. Pero muy pocos se daban cuenta de las consecuencias destructoras de la nueva doctrina. Este es el gran error: no daban importancia a la doctrina, sino que sólo valoraban la posibilidad de reforma de la Iglesia. Lo seguían no por la lógica de su pensamiento, sino porque había levantado una bandera en medio del descontento y de la crisis [9].

Lutero había dicho a Staupitz: «Mi Dios me arrastra, ya no soy dueño de mí mismo». Con ello quería afirmar su total independencia frente a cualquier jerarquía. Pero la realidad es que estaba muy condicionado por el ambiente: tanto por sus amigos y discípulos como por la opinión pública en general.

3. *El capítulo de Heidelberg*

Heidelberg, una de las más bellas ciudades alemanas, situada en el Palatinado del Rin, a la orilla del río Neckar, es el escenario de los primeros éxitos de fray Martín. Mirándolo bien, fue un éxito no previsto y del que él no estaba muy seguro, porque lo que se pretendía era sofocar aquel incendio sin hacer demasiado ruido.

De momento, ni sus superiores de Alemania ni Roma hacen mucho caso de la indignación de Lutero. El papa León X estaba entretenido en temas más importantes de política familiar —era un Medici— y no le preocupaban demasiado las

9. El compañero de san Ignacio, Pedro Fabro viajó a Alemania para tomar parte en los coloquios religiosos (año 1540). Desde allí escribe que el pueblo alemán no se pasa al luteranismo a causa de una doctrina lógica, sino por el colapso por el que atravesaba la vida católica, especialmente entre el pueblo. Cf. W. V. Bangert, *Historia de la Compañía de Jesús*, Santander 1981, 36-37.

opiniones extemporáneas de un pequeño grupo de frailes alemanes [10]. Porque fueron los frailes y los estudiantes de teología los que se unieron a Lutero y lo defendieron con simpatía. La curia papal, mientras tanto, no se hizo cargo de la gravedad de la cuestión.

La gran ocasión de que todo ello se diera a conocer en público fue la llamada *controversia de Heidelberg*.

El 25 de abril de 1518, en el convento de los agustinos de esta ciudad se celebró el capítulo trienal de la orden en Alemania. Los agustinos abren la reunión en un clima de clara simpatía hacia Martín Lutero. La asamblea se reunía para elegir los nuevos cargos y solucionar los problemas internos. Todo fue como una seda: Staupitz fue confirmado como vicario general; en cambio Lutero fue relevado de su cargo de vicario del distrito, pero lo ocupó su amigo y seguidor Juan Lang. Por otra parte, era costumbre celebrar un solemne acto académico. Fray Martín fue designado por su benévolo superior Staupitz para defender la tesis, acto que constituía lo más espectacular y público de un capítulo general.

Si Roma confiaba que, en el capítulo de Heidelberg, los agustinos frenarían la marcha de Lutero llamándolo al orden, se equivocó del todo. Al contrario, se unieron a él casi sin excepción.

Lutero no estaba contento del éxito de sus 95 tesis. Y cuando todos esperaban que volvería a tratar el tema de las indulgencias, atacando al sistema y justificando sus afirmaciones, sorprendió al auditorio exponiendo las verdaderas razones de la nueva teología, los problemas de base.

En efecto. En Heidelberg fray Martín expone su teología y justifica su actitud fundamental. Explica su teoría de la *libertad encadenada*, sólo libre para el mal e incapaz de hacer el bien. Con gran firmeza formula la *teología de la cruz*. No hay

10. El padre general de los agustinos Egidio de Viterbo había sido creado cardenal (1 de julio 1517) y el padre Gabriel della Volta ejerció de vicario general a partir del 30 de enero de 1518. Por tanto la orden estuvo de hecho un buen lapso de tiempo sin superior general.

razonamientos. Todo se afirma o se niega con energía, partiendo de la Escritura y de san Agustín.

Esta apasionada exposición cautivó a quienes le escuchaban y le aseguró el triunfo final. Después de la asamblea de Heidelberg, Martín Lutero ya cuenta con partidarios más allá de su universidad de Wittenberg. Estos serán más adelante los grandes apóstoles de la Reforma. Aparte de los frailes agustinos asistentes al capítulo y de otros que se le sumaron, también se ponen a su favor los alumnos de la universidad que habían sido invitados a la disputa pública. El es consciente de antemano de que no gustará a los viejos. Los jóvenes, sobre todo con tendencias humanistas como Buzer o, más tarde, el excelente latinista Felipe Melanchthon, quedaban seducidos por aquella teología revolucionaria que «apelaba únicamente a la palabra de Dios, vilipendiaba cualquier autoridad humana, maldecía a los aristotélicos, pisoteaba la razón y consolaba a las almas atribuladas» [11].

4. *Los primeros seguidores*

Tras la publicación de las 95 tesis y del éxito de Heidelberg cambia el panorama. Es como si el muro de contención se resquebrajara de repente. El caudal se desborda. Pero se trata de una tormenta anunciada. Es en este momento cuando la opinión pública se divide en partidarios y adversarios de Lutero. Consiguió más partidarios de lo que se podía esperar, a pesar de que no todos fueran discípulos en el sentido propio de la palabra.

Pero, más allá de las ideas, que no todos entendían ni compartían, la figura de fray Martín era cautivadora y su combate levantaba entusiasmos insospechados. El reformador, que entonces tendría 35 años, es retratado por un profesor compañero y partidario suyo en los siguientes términos:

«Martín es de mediana estatura, de cuerpo macilento; tan exhausto por las preocupaciones y los estudios, que, mirándole

11. García Villoslada I, 356.

de cerca, casi se le pueden contar todos los huesos; su edad, todavía fresca y enteriza; su voz, aguda y clara. Es admirable su doctrina y su conocimiento de la Escritura, tanto que parece tener todo a la mano. De griego y de hebreo ha aprendido hasta ahora lo suficiente para poder formarse juicio de las traducciones. No le faltan cosas que decir, porque dispone de una ingente silva de palabras y cosas. En su vida y costumbres es urbano y afable; nada tiene de estoico o cejijunto, antes, por el contrario, es hombre de todas horas. En las conversaciones se muestra festivo, agradable, vivaz y siempre seguro de sí mismo; siempre de rostro alegre y floreciente por muchas atrocidades con que le amenacen sus adversarios, de suerte que difícilmente creerás que haya acometido tan arduas empresas sin inspiración divina. El vicio que casi todos le achacan es la mordacidad y petulancia en sus invectivas, más de lo que conviene a un teólogo y a un renovador de la religión» [12].

No es superfluo hacer resaltar esta última afirmación que en boca de un admirador es significativa.

Entre los primeros partidarios que lo siguen y lo apoyan podemos distinguir tres grandes grupos. Cierto que esta clasificación es un poco convencional, pero es evidente que en torno a Lutero se reúne gente con intereses muy diferentes. Por ello distingo entre los amigos y discípulos, que constituyen el primer grupo, y los otros, es decir, el grupo de humanistas y el de los «nacionalistas» alemanes en general.

a) *Amigos y discípulos*

Los primeros en unirse al reformador son los profesores y alumnos de Wittenberg. Entre ellos destaca el profesor y canónigo Nicolás de Amsdorf, que siempre le fue fidelísimo. También le siguió Andreas Bodenstein —llamado Karlstadt por su ciudad de origen— después de haber superado algunas dudas y de una forma absolutamente fanática. Ya he señalado cómo se

12. El testamento es de Peter Mosellanus en ocasión de la disputa de Leipzig: cf. *ibid.*, 424.

entusiasmaron fray Martín Buzer y fray Juan Lang. En agosto de 1518 llega a Wittenberg el joven humanista Felipe Schwarzed, conocido como Melanchthon que enseguida se convierte en un discípulo fiel y dispuesto, que apreció a Lutero durante toda su vida y que sufrió mucho por alguna actuación extemporánea del maestro [13]. Es decir, se entusiasman muchos frailes y estudiantes de Wittenberg. Prácticamente toda la universidad lo sigue y aplaude, y la ciudad entera acaba uniéndose a él. Pero, ¿y los frailes agustinos, sus compañeros? Staupitz le advirtió al principio, pero con cierta timidez porque lo apreciaba mucho. Sin embargo, nunca fue propiamente seguidor de Lutero. Generalizando, podríamos decir que los agustinos de Wittenberg eran partidarios de fray Martín, pero no así los de Erfurt, exceptuando al prior fray Juan Lang, que le era totalmente adicto e influyó en algunos frailes jóvenes.

b) *Los humanistas*

Forman el segundo grupo. Los humanistas simpatizaron con Lutero, especialmente después de la disputa de Leipzig (verano de 1519), que versó en buena parte sobre el primado papal. Pero los humanistas no se hacen luteranos. Lo aplauden por su atrevimiento, pero no se adhieren a la nueva doctrina. Ni tampoco les interesa. Los humanistas, que buscan la sabiduría racional en los autores clásicos y que son optimistas en cuanto a las posibilidades humanas, no tienen demasiadas afinidades con la nueva espiritualidad de Wittenberg, que es fideísta y absolutamente pesimista sobre el hombre. No coinciden las ideas de los clásicos grecorromanos con la *theologia crucis*. Para los humanistas Lutero significa únicamente la rebelión contra la escolástica y contra la curia romana, y en este sentido lo animan. Erasmo simpatiza al principio (1520-1521) con el movimiento luterano, pero nunca se hizo protestante; al contrario, ataca la teología luterana en profundidad, especialmente en el tema de la libertad humana. Melanchthon era un

13. Cf. H. Hehl, *Philipp Melanchthon. Der Freund Martin Luthers*, Stuttgart 1982.

buen cultivador del griego y del latín, y fue siempre fiel al luteranismo, aunque en algún momento le ocasionara grandes sufrimientos. En todo caso, él y algún otro humanista aislado son la excepción. Sin embargo, los humanistas germánicos, como grupo, celebran la rebelión de Lutero sin convertirse en sus discípulos [14].

c) *El público alemán*

Todo el resentimiento de Alemania, contenido durante mucho tiempo, sale ahora a la luz pública: teólogos, burgueses, nobles arruinados (entre los que destacan algunos caballeros que se convertirán en «el brazo armado del protestantismo»). Parece que estos *patriotas* alemanes apoyaron a Lutero, lo halagaron y se unieron a él, porque vieron en su rebelión la gran oportunidad de liberar a Alemania. El más decidido y espectacular fue Ulrich von Hutten, noble aventurero y humanista al que no le interesaba en absoluto el tema de «la justificación por la fe sola», pero que veía la posibilidad de utilizar a Lutero como caudillo de una revolución antirromana de tipo político y nacional. El mismo convence a otro caballero, Franz von Sickingen, y ambos se ponen, junto con sus tropas, al servicio del reformador. Serán los capitanes de las primeras bandas armadas de protestantes, más o menos estables y organizadas. Pero no son «discípulos» de Lutero. Está claro que los reproches que el reformador hace a Roma no se deben principalmente a su patriotismo germánico, sino que son impulsados por motivos religiosos, porque la Roma papal no está a la altura de su misión eclesial. Si coinciden es por necesidad y porque pueden hacer frente al enemigo común, pero las motivaciones profundas son muy distintas... [15]. Sea como fuere, un extraño «nacionalismo» germánico, largamente incubado por

14. Sobre los humanistas favorables a Lutero, cf. J. Lortz I, 260; García Villoslada I, 439.

15. García Villoslada I, 460 cita a H. Böhmer, *Der Junge Luther*, Göttingen 1925.

la frustración del Imperio y expresado en los «agravios» *(gravamina)* que la tierra alemana ha recibido de los extranjeros y especialmente de Roma, acompañará siempre a Lutero en su Reforma.

¿Y los primeros adversarios?

Naturalmente, el primero en oponerse a Lutero fue el dominico que predicaba la indulgencia, fray Juan Tetzel, que se sentía herido personalmente y que redactó unas anti-tesis. También se enfrentó a él Konrad von Wimpen, rector de la Universidad de Frankfurt del Oder, opuesta a la de Wittenberg.

Pero después de estos dos, adversarios un poco ocasionales y obligados, quien se enfrenta a Lutero es Juan Eck. Se trata de un teólogo importante y buen humanista, de los mejores que entonces tenía Alemania, que fue profesor en la Universidad de Ingolstadt y que escribió unas *Anotationes* dialécticas contra Lutero, divulgadas luego con el nombre de *Obeliscos*. En esta sediciosa y herética, muy parecida a la de Huss». El reformador, que hasta entonces lo había valorado como teólogo, se le opuso contestándole con violencia. En la disputa de Leipzig (junio-julio de 1519), Eck vuelve a compararlo con Jan Huss «que ya había sido condenado por un concilio ecuménico». Podríamos decir que, por una parte, Eck lo acorraló, obligándole a formular claramente que no aceptaba ninguna autoridad en la Iglesia fuera de la Escritura. Pero, por otra parte, Lutero marchó de Leipzig con fama reconocida de líder rebelde, de esperanza para la Reforma y para Alemania.

Fuera del Imperio el primer grito de alerta contra las doctrinas de Martín Lutero tuvo lugar en el capítulo general de la orden de Predicadores, celebrado en la iglesia de Santa María *sopra Minerva*, en Roma (mayo de 1518). Precisamente fray Tomás de Vío (Cayetano) había sido relevado del cargo de maestro general, porque marchaba a Alemania como cardenal-legado. Allí tendría que intervenir solemnemente contra Lutero. Pero ya en esta misma asamblea dominicana encontramos a fray Silvestre Mazzolini (conocido casi siempre como Silvestre Prierias, porque nació en Prierio, Piamonte). Era teólogo papal, y en 1518 tuvo que exponer la doctrina oficial de la Iglesia

obra Eck afirmaba que la doctrina de Lutero era «temeraria, sobre las indulgencias, cosa que hizo con mucha claridad. Otro dominico, fray Ambrosio Catarino, escribió una «apología de la verdad católica contra los dogmas de Martín Lutero» en 1520. También aparece fray Hermann Rab, provincial de Sajonia y amigo de Tetzel. Pero el gran teólogo de la época es el citado Tomás de Vío, más conocido como el *cardenal Cayetano* por ser de Gaeta, que discutió públicamente con Lutero en Augsburgo en 1518 [16].

5. *Síntesis doctrinal*

A continuación expondremos la doctrina del reformador en sus puntos fundamentales con la mayor claridad que nos sea posible. Se trata de la «nueva teología», que puede considerarse perfectamente cristiana, pero afirmada de una manera unilateral.

¿De dónde procede? Existen unos elementos doctrinales que influyeron y acompañaron a Lutero. Podrían concretarse en cuatro puntos:

1. Filosofía y teología *nominalista* (Lutero es del partido de Ockham, ha estudiado a G. Biel).
2. Siempre se consideró el *discípulo de Agustín* (eso significaba sobre todo anti-escolástico).
3. *La Biblia* y *los padres* (introdujo un biblismo radical a base de la interpretación literal, no alegórica).
4. Los místicos alemanes (Eckhart, Taulero y la «Teología germánica»).

A mi modo de ver, los elementos doctrinales *decisivos* se unen a su combate interior y así inicia un proceso desviado en el que intervienen:

— La *exageración* de la doctrina de san Agustín sobre el pecado, la gracia y la libertad.

16. Los impugnadores católicos de Lutero en E. Iserloh, *La Reforma protestante*, en Manual de historia de la Iglesia V, *o. c.*, 282-306.

— La *interpretación* unilateral de los textos de san Pablo (*Romanos* y *Gálatas*) sobre la justificación.
— La proyección hacia afuera de *su lucha interior* por la salvación (por sentirse salvado). Así desbloquea su crisis religiosa personal.

Son tres los puntos fundamentales de la teología de Lutero que deben constituir una síntesis doctrinal:

1) *La justificación por la fe sola:*

El centro de su pensamiento es la «doctrina de la justificación del pecador por la fe sola» (principio material del protestantismo). Negando la libertad del hombre, afirma que nos salvamos únicamente por los méritos de Jesucristo. Se excluyen otros méritos: tanto los propios como los de la virgen María y los de los santos. Sólo Jesús es el único redentor (y por ello niega las indulgencias, rechaza los sufragios, etc.). Lutero no acepta que las buenas obras ayuden a la salvación; dice, eso sí, que son el resultado de una fe viva. La fe confiada devuelve el consuelo al hombre pecador. Pecador sin remedio, absolutamente incapaz de escapar de la muerte por sus propias fuerzas. Pero Dios no nos imputa nuestro pecado y nos ofrece la salvación a través de Jesucristo. Dios salva porque no tiene en cuenta el pecado del hombre sino la justicia de Cristo. Este es el intercambio salvador.

2) *La «sola Scriptura»:*

La única revelación es la palabra de Dios escrita, sin ninguna interferencia, interpretación o guía de la autoridad de la Iglesia (principio formal). Lutero se convierte en el apóstol de la libertad espiritual y apela a las Escrituras como última instancia en materia de fe. El libre examen no es precisamente un subjetivismo a ultranza: ante todo quiere garantizar la única

autoridad de la palabra de Dios, la independencia de la Escritura frente a la Iglesia. La palabra de Dios es eficaz por ella misma. Es decir, la Biblia sola, sin necesidad de la tradición. Fue precisamente explicando la Carta a los romanos (1, 16-17) como Lutero descubrió la nueva teología de la justificación por la fe.

3) *La Iglesia espiritual:*

La Iglesia tiene una entidad invisible-interior. Sin estructuras visibles ni jerárquicas. Todos somos sacerdotes: la reivindicación de un sacerdocio universal para todos los fieles comporta la negación de la autoridad papal y episcopal. No hacen falta intermediarios, ya que Dios salva al hombre directamente. Por ello rechaza toda mediación eclesial. Cada cristiano es sacerdote de sí mismo y Cristo lo es de todos. Los sacramentos de la Iglesia se reducen al mínimo: *bautismo y cena.* Y sólo son expresión de la fe, es decir, no dan la gracia por ellos mismos, sino por la fe.

«La Iglesia invisible puede existir sin necesidad de una Iglesia visible, igual que el alma vive con o sin el cuerpo». Es el primer principio de la eclesiología protestante: la Iglesia visible no es indispensable, no es de institución divina. «¡Ni una sola frase de la Biblia está a favor de la Iglesia romana o de cualquier Iglesia visible!». La Iglesia se visibiliza sólo por la predicación de la palabra de Dios y por la recta administración de los sacramentos, y no por la jerarquía. Donde hay bautismo y se responde con fe a la predicación del evangelio, hay comunidad cristiana. Calvino tendrá que perfeccionar la eclesiología de Lutero.

En cambio, el concepto católico de Iglesia sigue la dinámica de la encarnación. El Verbo se ha hecho carne. Ha entrado en la historia de los hombres. La encarnación prosigue de modo renovado: es la Iglesia. Esta puede y debe continuar la misión de Cristo encarnado. Pero para los protestantes la tarea de los discípulos es el anuncio del Reino futuro, la proclamación del

plan salvífico de Dios. Es el tiempo de la Palabra. Dios establece en Cristo un diálogo personal con el hombre. El camino que conduce a la comunión con Dios pasa exclusivamente por la Escritura. No hay otra mediación. A la Iglesia compete simplemente crear las condiciones para que la Palabra sea predicada y acogida con sinceridad.

La doctrina sobre la Iglesia es esencial en el sistema de Lutero y en su lucha. Hoy en día es el que causa mayor dificultad. Pero ya desde un principio Lutero se daba cuenta de la importancia subversiva de su doctrina. No resuelve bien la cuestión del ministerio eclesial, precisamente a causa de su concepción de Iglesia «escondida». Simplemente lo desvirtúa, porque no necesita ni obispos, ni papa, ni ningún tipo de ministerio en una Iglesia puramente interior y espiritual. Nadie puede llevar a cabo el servicio de la unidad. Ramón Arnau afirma: «Lo que separa con más drástica contundencia a los católicos y a los protestantes es, genéricamente, el concepto de Iglesia sostenido por cada una de las partes y, particularmente, la comprensión del ministerio sacerdotal como nota constitutiva de la Iglesia». Y añade: «Desde el momento que Lutero relega al *tiempo apostólico la misión universal*, hace muy difícil, sino imposible, expresar la universal unidad de la Iglesia en cuanto realidad visible. Es verdad que Lutero salva con garbo la unidad invisible de la Iglesia —*ecclesia abscondita*— desde la interior aceptación del don de la gracia para cada uno de los creyentes. Sin embargo, la Iglesia escondida no tiene una adecuada correspondencia con la Iglesia visible» [17].

Estos son los puntos esenciales de la teología luterana. Los otros derivan de éstos. Cierto que algunos fueron exagerados por la polémica, pero los tres principios que he expuesto sintetizan *el cambio de doctrina*, de los contenidos de la fe tal como propugnaba Lutero. La decadencia de costumbres en la Iglesia y la nueva mentalidad social favorecieron el movimiento

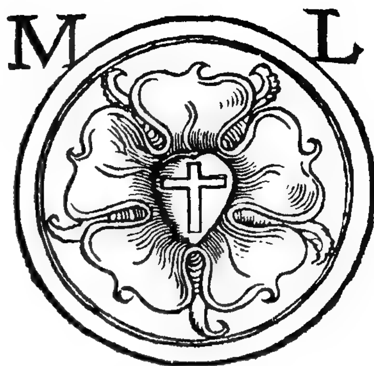
17. R. Arnau García, *El Ministro legado de Cristo, según Lutero,* Valencia 1983, 10 y 81. Cf. también S. Folgado Flórez, *La «comunidad de los creyentes» Iglesia de Lutero:* La Ciudad de Dios (1983) 409-434.

luterano. Pero, en el fondo, son circunstancias coyunturales. Lo esencial es el cambio teológico. Pretende relacionar a Dios y al hombre de una manera diferente, y a pesar de que su doctrina ha sufrido distorsiones y simplificaciones abusivas a través de la historia, se centra en lo esencial de la fe cristiana, aunque para ello tenga que eliminar otras verdades. Es decir, mantiene el núcleo de la verdad cristiana pero lo radicaliza de tal forma que menosprecia el resto. Su planteamiento puede resumirse así: «Dios tiene un designio salvífico que conocemos sólo por la Escritura y acogemos sólo por la fe. Esperamos su realización por la sola fidelidad de Dios en Jesucristo, excluyendo toda cooperación humana». Así se expresa la fe cristiana. Es hereje más por lo que niega que por lo que afirma [18].

El descubrimiento de la nueva doctrina es la gran ocasión de la vida de Martín Lutero, y para él representa, al mismo tiempo:

— *una liberación* de su angustia y de su tormento interior (alcanza tranquilidad, paz), y
— *una nueva fe* cristiana (la auténtica): ha descubierto al Dios que perdona (y esto le proporciona seguridad, confianza y audacia).

18. El sistema teológico luterano en: Lortz, *o. c.*, I, 199-208; García Villoslada I, 357 ss; G. Casalis, *o. c.*, 36-56. Ver concretamente sobre la doctrina de la justificación en Ll. Duch, *o. c.* (introducción), 78-85. Cf. también E. Oberman, *De Ockam a Lutero, art. cit.:* Concilium (1966 y 1967); E. Wolf, *¿Qué pretendió Lutero?:* Concilium (1966) 488-499.



LA ROSA BLANCA DE LUTERO

El emblema o insignia de Martín Lutero, no es un escudo heráldico, sino que contiene el resumen gráfico de su teología. Hoy podemos verlo pintado en la pared del claustro del convento de Erfurt o esculpido en piedra en el Katharinenportal de la Lutherhaus en Wittenberg. Además, la rosa de Lutero era el sello de autenticidad que él hacía imprimir en sus libros.

El contenido de este emblema tiene tres elementos: una rosa blanca, un corazón rojo y una cruz negra.

La explicación de estos símbolos la da él mismo en 1524: En el centro hay una cruz para afirmar que la salvación nos viene por la fe en Jesucristo crucificado. Y es negra para indicar la mortificación del cristiano. Por el contrario, el corazón conserva el color de la carne humana, ya que la cruz no anula la naturaleza. La rosa es blanca, porque la fe da paz y alegría; pero no la del mundo, sino la paz del espíritu, y el blanco es el color de los espíritus y de los ángeles. La rosa está en un campo azul celeste para indicar que la alegría de la fe es ya un anticipo de la gloria celestial a la que estamos destinados. Por último, todo envuelto por un círculo de oro. Siendo éste el metal más precioso, indica que la fe es superior a cualquier otro bien y que nuestra alegría perdurará eternamente.

7
Consumación de la ruptura

1. *El proceso romano contra Lutero*

El camino hacia la ruptura es rápido. Tres son los momentos cruciales en este camino: la entrevista con el cardenal Cayetano (1518), la disputa de Leipzig (1519), y, finalmente, las bulas de condena y excomunión (1520-1521).

Fue Alberto de Brandeburgo, el arzobispo de Maguncia, quien denunció a Lutero en Roma. También los dominicos, los compañeros de Tetzel, hacen llegar el toque de alarma de una forma más razonada. Así empieza el enfrentamiento público de Lutero con la autoridad central de la Iglesia, que conducirá a una polémica dura, agria y llena mutua aversión. Polémica compleja también por los sentimientos que entran en juego y que, al final, desembocará en un proceso de la curia romana contra el profesor de Wittenberg.

El papa León X pretende que el fraile se retracte de su actitud. Ya hemos señalado cómo Staupitz interviene suavemente en el capítulo general de la orden de san Agustín celebrado en Heidelberg (1518), y no consigue nada. Al contrario, la mayoría de religiosos asistentes a la asamblea es favorable a las ideas de Lutero.

Entonces, el teólogo de Wittenberg es citado a comparecer en Roma. Pero su príncipe, Federico de Sajonia —candidato

visto con buenos ojos por la santa sede en la próxima elección imperial— hace gestiones y consigue que Lutero comparezca en Augsburgo ante el cardenal legado Tomás de Vío, Cayetano. Así se ahorra el tener que ir a Roma, cosa que temía en extremo [1].

La entrevista tuvo lugar en el palacio de los Fugger, donde se alojaba el cardenal. Cayetano, en nombre del papa, pide la retractación al teólogo acusado de herejía. Pero fray Martín se muestra tenaz y manifiesta que ninguna de sus afirmaciones es contraria a la fe. El cardenal lleva la discusión hacia el tema de quién tiene la autoridad en la Iglesia, ya que cree que es ahí donde reside el verdadero problema. El doctor, enamorado de la Biblia, responde rápidamente que ni el papa ni el concilio son amos de la palabra de Dios. Debemos señalar que Lutero admiraba a Cayetano como teólogo. Pero no se retractó en ninguna de las tres entrevistas: *hay que obedecer a Dios antes que a los hombres,* decía excusándose. El representante del papa se daba cuenta de que, tanto por la doctrina que fray Martín defendía, como por su carácter obstinado, se caminaba fatalmente hacia la ruptura. Lo veía más claro que el mismo Lutero. Todo esto sucedía en octubre de 1518, un año después de que aparecieran las 95 tesis.

El reformador no sólo no se retractó sino que además huyó a escondidas hacia Wittenberg, apelando «del papa mal informado al papa mejor informado». Al llegar a Wittenberg sólo desea una cosa: no ser enviado a Roma. Pero temiendo su condena, al mes siguiente hace un acto de rebelión apelando al concilio universal. Parece que, siguiendo el consejo de Staupitz, Lutero pensó en exiliarse para no comprometer al príncipe

1. El elector Federico de Sajonia, príncipe muy piadoso, apreciaba en gran manera a fray Martín Lutero, lumbrera teológica de su universidad recientemente creada. La santa sede envió cardenales-legados a diversas naciones a causa del peligro turco. El cardenal Cayetano, teólogo famoso y antiguo maestro general de los dominicos, fue enviado al Imperio. No se escogió a Cayetano a causa de la herejía luterana; fue una simple coincidencia, ya que era el cardenal Farnese quien había sido designado para Alemania, pero cayó enfermo. De hecho Cayetano fue el único representante de la autoridad papal que se entrevistó personalmente con Lutero.

Federico de Sajonia, el cual, por su parte, no sólo no lo dejó marchar, sino que lo protegió siempre [2].

Más de medio año después tiene lugar en Leipzig el segundo acto de esta dramática ruptura. Se trata de la solemne disputa entre Karlstadt-Eck y Luter-Eck, que transcurre desde el 27 de junio hasta el 7 de julio de 1519. Fue un verdadero torneo entre teólogos, un combate espectacular en dos episodios. Aquí Lutero niega el primado papal. Y cuando Eck le recuerda que Huss ya lo había negado y que había sido condenado por el concilio de Constanza, fray Martín afirma que un concilio también puede equivocarse y que la única certeza en la Iglesia se apoya en la Escritura sola.

En Leipzig, Lutero ya ha dado los pasos esenciales para la ruptura. No acepta ninguna autoridad de la Iglesia que pueda interpretar la Escritura. Es cierto que después de la disputa su éxito en Alemania es notable, pero ya es evidente que se trata de un rebelde que se enfrenta a la Iglesia y al papado. Y escribe a Staupitz: «Creo que ya llegaron a tus manos mis actas (de Augsburgo), es decir, la ira y la indignación romana. Dios me arrebata, me empuja, por no decir me conduce. No soy dueño de mí mismo» [3].

En este año un acontecimiento político ayuda a precipitar la intervención decidida de Roma. El 12 de enero de 1519 había muerto Maximiliano I. Roma veía con buenos ojos la candidatura de Federico de Sajonia como futuro emperador, en contra de la del nieto de Maximiliano. Pero fue Carlos de Habsburgo quien, el 28 de junio de 1519, fue elegido por los príncipes del Imperio: Carlos V.

Ante las desviaciones doctrinales del fraile de Wittenberg, y sin que Federico de Sajonia pueda evitarlo, el papa firma la

2. Martín Lutero se propone marchar de su país hacia el exilio, probablemente pensaba en Bohemia. Es inmediatamente después del edicto de Worms cuando piensa salir. Bohemia era un reino perteneciente ya a los Habsburgo, pero pensaría tener buena acogida entre los grupos husitas. También pensó en Francia.

3. Carta a Staupitz del 20-II-1519: véase la explicación entera de la confrontación con Cayetano en García Villoslada I, 381-391. Sobre la disputa de Leipzig con Eck, cf. *ibid.*, 414-436.

bula *Exsurge, Domine,* que condena 41 errores de Lutero y lo amenaza con la excomunión si no se retracta en el término de dos meses.

El ambiente está dividido: aunque las universidades germánicas (Colonia, Lovaina) están en contra del reformador, éste recibe el apoyo de muchos obispos alemanes cansados de las injerencias de Roma. La opinión pública alemana en general se muestra contrariada por la condena de un hombre que goza de todas sus simpatías por haberse convertido en el heraldo de tantas protestas cristianas y de tantos memoriales nacionales.

2. *Los escritos clave de la Reforma*

Lutero publica en 1520 los tres escritos decisivos y, en buena medida, programáticos de su pensamiento. Son escritos básicos desde el punto de vista doctrinal, pero también escritos de acción, de propaganda. Estas publicaciones clave son: *A la nobleza cristiana de la nación alemana, La cautividad babilónica de la Iglesia* y *Sobre la libertad cristiana*[4].

Es muchísimo en poco tiempo, y ya empieza a sistematizar sus ideas. En la primavera del mismo año, con ánimo de precisar lo que había discutido en Leipzig, escribe un pequeño tratado *Sobre la fe y las obras* (sermón que acaba siendo un libro sereno y doctrinal), y un auténtico panfleto *Sobre el papa de Roma* (ofensivo por el tono y por el contenido).

Es la época de mayor producción literaria y de los tratados más significativos.

a) *A la nobleza cristiana de la nación alemana* (agosto de 1520)

Es una obra de intención práctica donde se hace portavoz de las quejas nacionales germánicas contra Roma. Las tres barreras que el papado opone a la reforma son: la distinción

4. Para los escritos programáticos de Lutero, cf. J. Lortz I, 244-254.

entre sacerdocio y laicado, la pretensión de que el papa es el único intérprete de la Escritura, y que sólo él puede convocar concilios. Lutero afirma el sacerdocio universal de todos los cristianos, aceptando únicamente una diferencia de función. Aparte de esto, cualquier cristiano puede comprender la Escritura y trabajar para la reunión de un concilio, especialmente el emperador. Hace una llamada a la nobleza para que facilite la predicación del evangelio y propone la creación de escuelas para que todos los cristianos puedan leer la Biblia.

b) *La cautividad babilónica de la Iglesia* (octubre de 1520)

Es una obra dirigida a los teólogos donde ataca todo el sistema sacramental católico. Es el texto más importante y más demagógico. Hay un cambio doctrinal claro. El papa y sus discípulos, con avaricia, han reducido al pueblo cristiano a un cautiverio, convirtiendo los sacramentos en cadenas. El afirma que los sacramentos no son signos eficaces que proporcionan la gracia, ya que exigen la fe personal en la palabra, y los reduce a dos: bautismo y cena, porque son los únicos instituidos por Jesucristo y que pueden salvarnos. Mantiene el bautismo de niños (los anabaptistas se le opusieron en nombre de «la salvación por la fe sola»). Admite la presencia real, rechazando la transubstanciación y el carácter de sacrificio en la eucaristía. En cambio, duda en el tema del sacramento de la penitencia, que considera como otro bautismo.

c) *Sobre la libertad cristiana* (20 de octubre)

Breve tratado sobre la libertad, de un tono casi místico, es el más desapasionado y sereno de los escritos de Lutero. Por un feliz intercambio, Cristo carga con nuestros pecados y nos da la gracia; entonces, liberados del afán de ganarnos la salvación, somos capaces de hacer lo que agrada a Dios.

Después de haber destruido la muralla jerárquica en el escrito a la nobleza alemana y de haber eliminado la estructura sacramental en la *cautividad,* ahora busca una libertad más profunda: la libertad auténtica está escrita en el corazón del cristiano. La palabra de Dios recibida con fe es el firme fundamento de esta libertad, mientras que las prácticas y los deberes externos pueden ahogarla.

De hecho Lutero no habla mucho de reforma. Para él, la única reforma legítima consiste en que el evangelio obtenga la primacía. Estos tres escritos fundamentales son distintos por el tono, pero tienen una unidad: ponen de relieve que la reforma de las costumbres y de la disciplina de la Iglesia, tan reclamada por todos, se ha transformado en otra cosa: en un cambio doctrinal, en una reforma teológica. Así lo escribe él mismo al papa León X: «Es contra las doctrinas impías contra lo que me he rebelado, y he atacado duramente a mis adversarios, no a causa de las costumbres inmorales, sino por su impiedad»[5].

3. *La ruptura fatal*

Hay que reconocer que la bula *ExsurgeDomine* no es una obra lograda. En cuanto a la exposición de los temas y de los errores luteranos es bastante deficiente. Faltan algunos puntos esenciales y sobran otros. Fue redactada con prisas y en un ambiente de cierto desacuerdo entre los teólogos y los canonistas de la comisión. Sorprende mucho, por ejemplo, que no trate el tema de la justificación por la fe sola...

Según Villoslada, los errores más importantes que la bula condena son:

«Después del bautismo permanece el pecado. Es falsa la doctrina de la Iglesia sobre la contrición y la confesión. Sólo la

5. La carta al papa León X que acompaña esta obra *Sobre la libertad cristiana,* constituye un exponente clarísimo de la desmesura de Lutero; junto a frases humildes, aparecen los ataques más furiosos y radicales contra el papado: cf. J. Lortz I, 254; cf. M. Lutero, *Libertà del cristiano. Lettera a Leone X.* Introduzione, versione e note G. Miegge, Torino 1976.

fe remite los pecados. Las indulgencias son píos fraudes. El pontífice de Roma no es sucesor de Pedro ni vicario de Cristo. Ni el papa ni los concilios universales son infalibles. El justo peca en toda obra buena. El libre albedrío después del pecado es puro nombre...».

Son condenados 41 artículos, pero no todos como heréticos; algunos sólo como falsos o escandalosos. Podrían haberse ahorrado algunas de estas cuestiones no dogmáticas, ya que el argumento es fácilmente criticable. A la *Exsurge* le falta profundidad teológica; habrá que esperar a Trento para que el tema de la justificación sea tratado sólidamente [6].

Por otra parte, el documento romano condena la doctrina, no a la persona. El papa lo trata con misericordia y lo exhorta a retractarse. Pero el reformador responde con violencia. *Contra la bula execrable del Anticristo* es el título que coloca al panfleto de respuesta, en el cual, entre invectivas durísimas y expresiones groseras, es Martín Lutero el que excomulga al papa:

«Yo confieso como dogmas católicos todo cuanto se condena en esa execrable bula... Más vale dejarse matar mil veces antes que retractar una sola sílaba de los artículos condenados. Y del mismo modo que ellos me excomulgan en nombre de su sacrílega herejía, así yo, por mi parte, los excomulgo en nombre de la santa verdad de Dios. Cristo juez verá cuál de las dos excomuniones es válida ante él. Amén» [7].

Ante esta conducta irreductible, llega la excomunión papal.

El 10 de diciembre, cuando ya han transcurrido los sesenta días de plazo que tenía para retractarse, en una ceremonia espectacular y pública Lutero expresa, de una forma revolucionaria y proclamándolo a los cuatro vientos, que él abandona la comunión y la obediencia al papa y que se separa definitivamente de la Iglesia.

En la Elstertor de Wittenberg, ante sus murallas y cerca de la iglesia de la Santa Cruz, en un gesto teatral y provocador,

6. El juicio crítico sobre el contenido de la *Exsurge*, en García Villoslada I, 490. El mismo Erasmo, con una actitud ambigua muy típica en él, se manifiesta públicamente en contra de la bula papal.

7. Citado en García Villoslada I, 515.

quema la bula papal *Exsurge* y los libros de derecho eclesiástico. Enciende una gran hoguera en presencia de profesores y estudiantes de la universidad, de los burgueses y de los magistrados de Wittenberg. El fuego iniciado cerca de la muralla de aquella pequeña ciudad sajona provocará un gran incendio por todas las tierras germánicas y más allá...

Fray Martín Lutero, el doctor en teología, no se retractó. Ya no se podía esperar que lo hiciera. Había pasado el plazo de los sesenta días. El papa aún esperó dos meses más. Finalmente, el 3 de enero de 1521 firmó una nueva bula *Decet Romanum Pontificem*. Lutero era excomulgado, es decir, expulsado de la comunidad católica.

El, por su parte, continuó dando clases en Wittenberg, cada vez más obstinado e irreductible, violento especialmente en relación con el papado, por el que sentía una profunda y creciente aversión. He aquí un fragmento típico (¡y de los moderados!) extraído de la arenga dirigida a la nobleza alemana:

> Los romanos han levantado una triple muralla detrás de la cual siempre han estado atrincherados. Ninguna reforma ha podido llegar a buen puerto y la cristiandad ha fracasado miserablemente. Cuando la amenaza secular cae sobre ellos, señalan que no tiene ningún derecho porque su poder es de orden espiritual. Cuando alguien se opone a ellos por medio de la sagrada Escritura, responden: «Nadie, excepto el papa, tiene derecho a interpretar la Biblia». Cuando se les amenaza con un concilio, replican: «Sólo el papa puede convocar concilios». De esta forma nos han robado las tres varas con las que podríamos castigarlos. Soplemos fuerte contra estos muros de paja y papel, apropiémonos de las varas cristianas y descubramos sus astucias diabólicas...
> El papa, los obispos, los presbíteros, los monjes, pertenecen al orden espiritual, dicen ellos. Los príncipes, los trabajadores, los campesinos, pertenecen al mundo. ¡Y no! ¿Acaso no son del orden espiritual todos los cristianos? ¿Hay entre ellos alguna otra diferencia que la que proviene del cargo, del deber? La unción, la tonsura, pueden hacer del hombre un hipócrita. Sólo el bautismo hace un cristiano. Todos nosotros somos sacerdotes, santificadores y reyes; todos tenemos los mismos derechos, aunque no el mismo poder... Cuando se asesina a un presbítero, ¡toda una nación es puesta en entredicho! ¿Por qué no se hace lo mismo por la muerte de un hombre del pueblo? El estado eclesiástico no ha de ser más que una santa función en el seno de la cristiandad. Todo el tiempo que un

presbítero permanece en su cargo, conduce a la Iglesia. Pero el día que dimite (o es cesado) de su cargo, no es más que un hombre del pueblo, un ciudadano como cualquier otro, y todo lo que se ha dicho sobre el carácter indeleble del sacerdote no es más que una invención humana [8].

4. *Worms, abril de 1521*

La dieta de Worms significa la proclamación formal de la ruptura religiosa. Se realizan los últimos esfuerzos por parte del emperador. Pero todo es inútil.

Federico de Sajonia convenció a Carlos V que Lutero tenía que ser escuchado en una asamblea alemana. Así pues, el reformador fue a Worms, no para ser juzgado, sino para ser escuchado.

Queda claro que Lutero no se somete a la decisión de la dieta. Va satisfecho de hacerse escuchar en Alemania y por alemanes, en una solemne dieta de los notables del Imperio. «No lo dudes —escribe a un amigo— no me retractaré de nada». Lutero está cada vez más seguro de dos cosas: de que él es el nuevo profeta que ha redescubierto la palabra de Dios y de que el papado es la encarnación del Anticristo [9]. Nadie podía esperar una retractación.

Partió de Wittenberg hacia Worms con una gran comitiva. Para llegar a Worms, situada a orillas del Rin, tenía que atravesar toda la tierra alemana. Hizo un viaje triunfal. Fue aclamado en Weimar, en Erfurt y, especialmente, en Frankfurt. En las ciudades por las que pasaba era invitado a predicar. Lo acompañaban un centenar de caballeros armados, sacerdotes y frailes simpatizantes. Es evidente que se dirigen a Worms dispuestos para la batalla.

8. *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung* (A la nobleza cristiana de la nación germánica sobre la reforma de la sociedad cristiana): edición crítica en Weimar VI, 404-465. Lo he traducido de una versión italiana sacada de G. Alberigo, *La Riforma protestante*, Milano 1959, 63-79.

9. Hans Urs von Balthasar explica que no fue Lutero el primero que llamó *Anticristo* al papa sino que se le anticiparon otros reformadores y predicadores espirituales: cf. *El complejo antirromano*, Madrid 1981, 79.

Fray Martín declaró ante la dieta de Worms que sólo estaba dispuesto a retractarse si le demostraban el error de sus afirmaciones *con testimonios de la Escritura.* Con ningún otro argumento, ya que él se consideraba sometido únicamente a la palabra de Dios. Está tan convencido de la fuerza liberadora de la sagrada Escritura que no la considera compatible con otras imposiciones, como pueden ser el papa o los concilios. «No puedo ni quiero retractarme de nada, pues no es prudente ni está en mi mano el obrar contra mi conciencia. Dios me ayude. Amén»[10].

El fraile acusado de herejía se mostró obstinado ante la asamblea. Todavía se organizó una comisión de eclesiásticos y seglares presidida por el arzobispo de Tréveris e integrada sólo por alemanes que lo interrogaron una vez más. Después de diversas propuestas, la comisión le pide que se retracte y que se someta a la doctrina de los concilios. Pero Lutero responde que los concilios se equivocan y que rechaza cualquier autoridad que no sea la Biblia.

Se mantiene firme en su actitud. Martín Lutero, claramente rebelde, abandona la dieta de Worms y regresa a Wittenberg. En el camino se detiene al llegar a la Selva de Turingia para visitar a su familia, y se acerca hasta Möhra, a la casa de su tío Heinz Luther. Al día siguiente, cuando reemprende la marcha, es secuestrado de forma extraña por un grupo de caballeros. Todas las tierras del Imperio se conmueven. Pero se trata de un simulacro de secuestro preparado por su hábil protector, Federico de Sajonia.

De hecho, la silenciosa desaparición del reformador era la respuesta pragmática ante el edicto que el emperador acababa de firmar el 26 de mayo. En este *Edicto de Worms* Lutero era declarado hereje y cismático, y como tal, merecedor de castigo por parte del emperador, y tenía que ser puesto en prisión. Sus escritos serían quemados y sus seguidores perseguidos. Sin

10. El discurso es en latín, pero «¡que Dios me ayude!» lo dijo en alemán. No obstante no debe dársele aquel significado de desafío que tradicionalmente se le imputa, sino que es una fórmula corriente y en él habitual de acabar los sermones: *Gott helff mir. Amen.* Cf. Garcia Villoslada I, 567-568 y n. 99.

embargo, y por la fuerza de las circunstancias, este edicto tuvo muy poca eficacia.

En Worms han fracasado los últimos esfuerzos para evitar la separación. La tragedia es irremediable.

Lutero se escondió en Wartburg y adoptó un nombre falso. El emperador Carlos marchó hacia sus reinos hispánicos, donde permaneció durante casi 9 años (!). Todos sabían que la cuestión no había quedado zanjada en Worms y que las doctrinas luteranas no habían sido vencidas. En secreto, pero con éxito, el luteranismo iba extendiéndose por la tierra germánica. Nadie conseguía frenar aquel cristianismo nuevo y diferente del tradicional.

8
Abatir una Iglesia, construir una nueva

1. *Retiro en Wartburg*

Dominando la pequeña ciudad de Eisenach y todo el valle de Turingia se alza imponente la fortaleza de Wartburg, antes castillo-palacio de los duques de Turingia. Ahora, en 1521, es uno de los castillos que pertenecen a los electores de Sajonia, y, por tanto, a Federico el Sabio, el protector de Lutero.

Cuando llega el reformador ya hace tiempo que no es residencia principesca, y el majestuoso edificio, con sus ventanales góticos, las salas y las torres de vigilancia, el puente levadizo, la fosa y la muralla, sólo ofrece el recuerdo de su antiguo esplendor medieval [1].

Lutero permaneció allí durante diez meses (mayo 1521-marzo 1522). Este escondite es el escenario de una larga etapa de retiro, apartado, pero no ausente, de los conflictos que acompañaron los inicios del protestantismo. Era un prisionero o un huésped misterioso, bien custodiado y bien protegido. Durante este tiempo se dedicó al estudio y a la actividad literaria, pero también fue atormentado por fuertes tentaciones que exacerbaron su carácter indómito. Pero sobre todo, en este

1. Puede verse la descripción de la fortaleza de Wartburg en el cap. I, donde hablo igualmente de la permanencia de santa Isabel, princesa de Turingia, en aquel castillo.

retiro de Wartburg Lutero destruyó los grandes pilares del edificio de la Iglesia, preparando una organización de acuerdo con su nueva teología y que prescindía de muchos aspectos que hasta el momento habían sido esenciales para un cristiano. En Wartburg traduce el nuevo testamento al alemán, pero destruye completamente la misa. He aquí en un solo rasgo todo el radicalismo luterano: exaltación de la Palabra y negación de la economía sacramental de la Iglesia.

Fue en esta temporada en Wartburg cuando se quitó el hábito por primera vez y dejó crecer su barba. Empieza a vestir como un caballero y adopta el nombre figurado y significativo de *Caballero Jorge (Junker Jörg)*. Fue, pues, en la soledad del castillo, cuando dejó de ser externamente fraile, y, lo que es más grave, atacó y rechazó los votos monásticos, la misma vida religiosa y el sacerdocio [2].

Disponía de mucho tiempo libre. Iba de caza y contemplaba a los pájaros... Pero sobre todo, como él mismo explica, fue muy tentado: «Llevo ocho días sin hacer nada —escribe a Melanchthon, que era de los pocos que conocían su refugio—: ni escribo, ni hago oración, ni estudio, debido en parte a las tentaciones de la carne, en parte a las otras molestias... Las molestias intestinales continúan y también dura aún la flaqueza del espíritu y de la fe. Si no mejoro, iré a Erfurt a consultar a los médicos».

Es en otra carta dirigida a Melanchthon donde aparece aquella sorprendente y célebre expresión «*pecca fortiter*».

Debe entenderse bien. No se trata de un hombre inmoral, como pensaba Denifle. Esta extraña afirmación, que se convierte en un eslogan luterano, encaja perfectamente con el pesimismo protestante sobre las posibilidades de la naturaleza humana; y por más que la expresión sea intencionadamente escandalosa, no es una exhortación a pecar, sino a creer confiadamente. Aún lo veremos más claro si pensamos en el destina-

2. Aún vistió de nuevo el hábito de fraile agustino a su regreso a Wittenberg y lo llevó hasta 1524. Según parece sólo lo llevaba por la calle, no en casa. Le gustaba la túnica de los frailes y él mismo explica que la deja con pena.

tario, ya que la carta va dirigida al austero y espiritual Melanchthon:

> Si es verdadera la gracia, ten por cierto que el pecado es verdadero... Sé pecador y peca fuertemente, pero aún con más fuerza confía y alégrate en Cristo, que es el vencedor del pecado, de la muerte y del mundo. Se ha de pecar mientras aquí vivimos, porque esta vida no es morada de la justicia. Basta que, por la riqueza de la gloria de Dios, reconozcamos al Cordero que quita el pecado del mundo. De él no podrá apartarnos el pecado aunque mil y mil veces al día cometamos fornicaciones y homicidios. ¿Tan pequeño piensas que es el precio de redención pagado con tal Cordero? Ora fuertemente como fortísimo pecador [3].

Con el lenguaje paradójico que lo caracteriza y que le gustaba emplear, la idea que expresa adquiere gran vigor, pero llega a ser inexacta. No obstante, es cierto que él quiere incitar a la oración confiada, a la fe fiducail, y no a la indiferencia moral. Debemos «hacernos pecadores» para experimentar la necesidad de la gracia de Dios.

Martín Lutero hizo de Wartburg su *Patmos,* su desierto. Y desde allí, como profeta escogido por Dios, proclamó un evangelio nuevo, desconocido hasta el momento. Desde la fortaleza turingia emprende una gran batalla para purificar la religión, suprimiendo todo lo que le parece postizo y superfluo, o no bastante claro desde el evangelio.

Empieza por la confesión: ni el papa, ni los obispos, ni los presbíteros tienen poder para absolver los pecados. En todo caso, puede hacerlo cualquier cristiano. Esta práctica de la Iglesia, por tanto, es contraria al evangelio. La confesión ha de ser libre y nadie está obligado a ella.

También en Wartburg escribe contra el celibato de los presbíteros. De momento no cree que se puedan dispensar los votos de los monjes. Pero muy pronto, influido por Karlstadt y Melanchthon, y después de largas cavilaciones, también escribe un libro contra los votos monásticos, que dedica a su padre. Según Lutero, Cristo no aconsejó la virginidad, sino al contra-

3. «Esto peccator et pecca fortiter, sed fortius fide et gaude in Christo»: cf. García Villoslada II, 9-10, n. 13; H. M. Barth, *Pecca fortiter, sed fortius fide. Martin Luther als Seelsorger:* Evangelische Theologie 44 (1984) 12-25.

rio, e incluso san Pablo la deja opcional. Partiendo de aquí, con una seguridad que asombra y sobrecoge, comienza una verdadera campaña de disuasión contra la vida religiosa, al mismo tiempo que consuela y bendice a los que ya se han casado. Sobre las monjas presenta una argumentación polémica y ofensiva para la mujer (que no sería precisamente del agrado de las feministas). En efecto, en su opúsculo *Cómo las monjas pueden abandonar el claustro de acuerdo con la voluntad de Dios,* llega a decir que la mujer no ha sido creada para ser virgen, sino para engendrar hijos; y en otro escrito señala: «las mujeres sólo sirven para el matrimonio o para la prostitución».

Más importante que el ataque al celibato es la ofensiva contra la misa y el sacerdocio. La misa de los católicos es una mentira porque es un acto privado que pretende dar la salvación por él mismo *(ex opere operato).* Sólo acepta la misa como *testamento de Cristo.* Es decir, como el nuevo testamento que sustituye a la antigua ley. La misa sirve para excitar nuestra fe, y la fe se enardece con la palabra. La misa sin la palabra, con los ritos sacramentales, no vale nada. Rechaza totalmente la misa como sacrificio y aconseja que se supriman todas las misas si no conducen a la fe. Sobre todo han de ser abolidas las misas privadas[4].

También niega el sacerdocio ministerial (y si no hay sacerdocio, no hay misa). En el nuevo testamento no existe el sacerdocio visible y externo. Sólo existe el sacerdocio de Cristo, que se ofreció por todos nosotros una sola vez. Este sacerdocio es espiritual y común a todos los cristianos. Todos somos sacerdotes, y no hace falta ningún tipo de sacerdocio especial.

Con la abolición de la vida religiosa, por una parte, y de la misa y el sacerdocio, por otra, Lutero ha derrumbado «las dos columnas que sostienen todo el edificio del papado», según su misma expresión. Todo esto, que ya es grave por sí mismo, va acompañado de una literatura demagógica e intemperante en la

4. De nuevo en la Asamblea de la federación luterana mundial, en 1970, en Evian, y ante el card. Willebrands, el orador protestante doctor Kent Knutson expresó su extrañeza de que el Vaticano II hubiera mantenido las misas privadas. Cf. Documentation Catholique (1970) 765-766.

que ataca con saña unos aspectos absolutamente esenciales de la vida cristiana en los que él mismo había creído.

2. *Apasionado por la Biblia*

Pero el combate iniciado en Wartburg no es totalmente un combate de destrucción; hay otras realizaciones muy positivas. En aquel castillo acabó de escribir el bellísimo *Comentario al Magnificat*, en alemán, que es el escrito más espiritual de Martín Lutero, todo él empapado de paz y de unción[5].

La gran pasión de Lutero es la Biblia. Junto con el *Magnificat* traducido y comentado, realizó en Wartburg la obra seguramente más importante de su actividad literaria: la traducción del nuevo testamento al alemán. Se publicó en septiembre de 1521. El antiguo testamento no aparecerá hasta 1534. El quiere ofrecer al pueblo toda la Biblia en alemán. Se revela como un notable conocedor de la Escritura porque en menos de tres meses traduce el nuevo testamento. La Biblia en alemán fue un éxito. Nos encontramos en la época del humanismo y del biblismo, como ya hemos comentado. A estos fenómenos hay que sumar la importancia capital de la imprenta. Los 3.000 ejemplares de la primera edición del nuevo testamento (1521) se agotaron rápidamente, ya que al año siguiente apareció la segunda edición (1522), y al cabo de dos años la tercera (1524). Fue un auténtico *best-seller* y se hicieron más de 370 ediciones en vida de Lutero.

No es la obra de un filólogo. La intención del reformador es acercar la Biblia a cada cristiano, como un vehículo para comunicar un mensaje. No busca la precisión y la literalidad del

5. «El Magnificat traducido y comentado (1520-1521)», en T. Egido, *Lutero. Obras, o. c.*, 176-204. Egido explica en la introducción a este texto que el Comentario al Magnificat es «una isla», una excepción: «una de las pocas islas entre el mar de escritos de Lutero»; que es un punto esencial de referencia para la mariología luterana y la piedad de Lutero... pero que, incluso en este escrito, no faltan el tono polémico contra las desviaciones de la piedad mariana medieval y, de paso, contra el papa.

texto; lo que le interesa es hacer llegar a la gente el núcleo del evangelio: Jesucristo, la cruz de Jesucristo, el Dios de misericordia. En este aspecto no se parece en nada a ciertas sectas modernas que buscan obsesivamente el sentido literal. No, para él «la Escritura es fácil de entender, es accesible; ella misma se interpreta». La Escritura se ha de transmitir como «la interpelación que Dios hace a cada hombre».

Lutero, pues, tradujo la Biblia con intención pastoral. Esta traducción, que él iba revisando a lo largo de los años para hacerla más asequible al público, también es valorada en su aspecto literario. Utilizó un alemán espléndido y directo: «la lengua corriente: la de la madre en casa, la de los niños en la calle, la de los hombres en el mercado». (Lutero es considerado también como el creador del alemán moderno, el *Neuhochdeutsch)*. Por otra parte, se trata de una traducción muy «germánica», al servicio de su público y de sus doctrinas. Es un arma de combate. Por ejemplo, sin llegar a falsear la traducción, a veces añade algún calificativo intencionado: si la Carta a los romanos dice que el hombre está justificado por la fe, él añade *justificado por la fe sola*. No obstante, tiene un gran mérito como difusor de la Biblia entre el pueblo. Los dibujos de Lucas Cranach contribuyen a hacer la Biblia más popular y colaboran en la polémica contra los católicos [6].

Los diez meses de retiro en Wartburg son decisivos. En un combate solitario, colosal y enfermizo al mismo tiempo, primero destruye en él mismo la fe católica, y después, sobre estas ruinas, edifica la nueva fe. Es el combate de un profeta: «para destruir y para edificar». Está obsesionado por las tentaciones del Maligno, a las que parece no presentar batalla porque dice que se encuentra en un estado de indolencia, que no lucha, sino que se descompone. Es muy expresivo. Queda claro que Lutero, el profeta valeroso y agresivo, no soporta la soledad: «En

6. Las ilustraciones de Cranach son algunas devotas (13 escenas de la vida de Cristo) e irrespetuosas y ofensivas otras (13 sobre el papa y el Anticristo). También, junto con el NT, se popularizan las figuras satíricas en tantos grabados con el papa-asno, el monje-ternero, etc.: cf. García Villoslada II, 31-38, especialmente p. 37.

esta ociosa soledad estoy expuesto a los ataques de mil demonios», escribe. Sirve más para los combates en plena calle que para las luchas interiores y solitarias.

En esta etapa de desierto y de febril producción literaria, el doctor y reformador se muestra débil: «Es un apasionado en estado de crisis y de depresión, en el que la tristeza alterna con la irritación y la cólera» [7]. Resulta realmente calamitoso que las grandes impugnaciones contra los votos religiosos, la misa y el sacerdocio, las haya realizado en este estado de conciencia atormentada, entre dudas y tentaciones, que no podemos dejar de relacionar con su psicología deprimida y también con las enfermedades corporales que lo afligirán cada vez más.

Aquí es cuando convierte su combate interno con el diablo, el enemigo de todo profeta, en un combate externo contra el papa. El afirma con toda seguridad que el papa es el Anticristo. De ahora en adelante se muestra implacable por destruir el papado.

También es en Wartburg, lugar en el que se produce esta evolución y transformación interna, donde él personalmente abandona la vida religiosa y la orden de eremitas de san Agustín, y donde deja de celebrar la misa como sacerdote [8]. Abandona la vocación de fraile y la función de presbítero sin conciencia alguna de defección o de claudicación. Al contrario, con este paso se ha convertido en «hombre nuevo», que ya no depende del papa, sino de Cristo. Este último, él solo, sin intermediarios, es «su obispo, su prior, su señor, su padre y su maestro» [9]. Había entrado en aquel castillo siendo fraile y como hereje perseguido, y ahora sale transformado en reforma-

7. Cf. M. Monteil, *o. c.*, 279 y 287.

8. Nos consta que Lutero asistió a misa en el castillo en la fiesta de la ascensión y quizás no fuera la única vez. Fue precisamente en Wartburg donde dejó de celebrar misa y no antes; pero consta su decisión concreta de no celebrar más la misa privada: *non faciam missam privatam in aeternum*, cf. García Villoslada II, 59, n. 51.

9. Lo escribe a su padre en el opúsculo contra los votos monásticos, donde afirma que se siente *como un hombre nuevo* (noviembre de 1521): cf. M. Monteil, *o. c.*, 284-285.

dor de la Iglesia, en «cabeza y pontífice de una nueva Iglesia»[10].

3. *Extremismos: los anabaptistas y la rebelión de los campesinos*

La soledad de Wartburg es fecunda, pero Lutero ya no soporta más tiempo allí. Su pensamiento está en Wittenberg. Los acontecimientos de la ciudad y la necesidad de organizar la Reforma reclaman su presencia y le hacen abandonar su refugio.

Mientras está en Wartburg escribiendo tratados y teorías, en Wittenberg la Reforma práctica va avanzando, aplicándose de una manera extremista, violenta, y no demasiado de acuerdo con las teologías y los propósitos del reformador.

De hecho, en Wittenberg, desde el Consejo de la ciudad, la universidad y los conventos, se lleva a cabo un proceso de desmantelamiento del catolicismo, inspirado en la teoría luterana, pero que también la rebasa. Los clérigos se casan, se suprimen las misas, y los bienes de la Iglesia y de los conventos pasan a la ciudad. La vida cristiana se organiza bajo la dirección de las autoridades comunales «que prohíben la mendicidad y la inmoralidad pública»[11]. Cuando los frailes abandonan el convento y empiezan a casarse, el mismo Lutero se asusta. La aplicación de la Reforma se presenta de manera revolucionaria. No era lo mismo acometer contra la vida religiosa desde los libros que tolerar aquella «rebelión». El reformador, que había atacado la raíz de los votos monásticos, que había destruido la misa y los sacramentos, no aprueba ahora que se secularicen los conventos o que se supriman del todo las misas.

10. García Villoslada II, 84: «Había entrado en aquel castillo como fraile y, si se quiere, como hereje perseguido por las autoridades, y salía ahora como reformador de la Iglesia, como jefe y pontífice de una iglesia nueva».

11. J. Lortz I, 330. Con este decreto también se prohibían las órdenes mendicantes.

El movimiento revolucionario se presenta como un planteamiento radical de la vida cristiana, con afán de autenticidad y de rigor, aceptando sólo lo que está de acuerdo con la Biblia y destruyendo todo lo demás. Quieren ser «el pequeño rebaño», la «comunidad de los santos», totalmente apartada del mundo y sin hacer concesiones a la tradición, volviendo a la pureza original. El bautismo ha de ser una opción personal, no impuesta, y, por ello, es inadmisible el bautismo de los niños... Lutero regresa raudo a Wittenberg, vivamente contrariado y disgustado. Se siente traicionado. Se opone a los radicales con una dureza y seguridad que impresionan. Porque hay que reconocer, al menos, que se trata de hijos legítimos suyos, a pesar de que lleven sus ideas hasta las últimas consecuencias. Se enfrenta a ellos con decisión en nombre de la moderación y del realismo. Siempre fue más radical en teología que en la práctica pastoral. Ahora, al actuar enérgicamente contra estos «entusiastas», queda claro que Lutero no era un revolucionario y que estaba más vinculado a la tradición de lo que hacían suponer sus invectivas y violentas expresiones [12]. Desea que la implantación de la Reforma siga un ritmo prudente que él mismo dictará, y pone orden en Wittenberg.

La cabeza de esta rebelión es el arcediano wittenbergués Andreas Karlstadt, uno de los primeros seguidores de Lutero (y antiguo tomista). Se casa públicamente y, en un acto provocador, el 25 de diciembre celebra *la misa apostólica y alemana* (contra la voluntad del mismo príncipe elector): sube al altar vestido de paisano, proclama todos los textos en alemán, claro está, suprime el canon y la elevación, y, sin exigir previamente la confesión, reparte la comunión bajo las dos especies, haciendo tomar el pan y el cáliz con la mano y recordando que no hay ninguna diferencia entre sacerdotes y fieles. No fue un acto aislado: del mismo modo se celebró en los días siguientes... [13].

El liderato de Karlstadt duró poco, ya que Lutero lo desautorizó y lo arrinconó. Una vez en Wittenberg, el reforma-

12. Cf. *Ibid.*, 329 ss: «Wittenberg, disturbios y baptistas».
13. «Los tumultos de Wittenberg»: en García Villoslada II, 76 ss.

dor volvió a cortarse el pelo y a vestir rigurosamente de fraile. Con ocho sermones (pronunciados del 9 al 16 de marzo) apaciguó y sometió a Wittenberg de nuevo: la Reforma se ha de instaurar a través de la palabra, no de la violencia [14].

A continuación tendrá que enfrentarse también con los anabaptistas. Estos otros extremistas llevan los principios a sus últimas consecuencias: también niegan la validez del bautismo de los niños porque la eficacia del sacramento depende de la fe, y por ello vuelven a bautizar a los adultos. Quieren suprimir también la autoridad, la norma y toda institución eclesiástica. Y, basándose en una «luz interior» (iluminados), propugnan tesis milenaristas y se disponen a fundar «el nuevo reino cristiano en este mundo». El líder de esta corriente revolucionaria es el fanático Tomás Münzer.

Estos radicalismos coinciden con la revolución de los campesinos, que tiene un origen independiente de la Reforma luterana. En efecto, no eran las doctrinas de Lutero las que hacían sublevar a las gentes del campo, sino el descontento social que ya se arrastraba desde antes de la Reforma (por ejemplo, en 1513-1514, el movimiento *Armer Konrad)*. Pero también es cierto que la subversión religiosa se confunde con la rebelión social. La misma «libertad cristiana» que Lutero había proclamado animaba a sublevarse contra los terratenientes, eclesiásticos o seculares, y a rechazar los impuestos y el yugo feudal. Los 12 artículos de «la clase campesina» (en Suabia) mezclan peticiones de tipo religioso con otras sociales: que las poblaciones puedan elegir y deponer libremente al cura de la parroquia; que se predique el evangelio «puro y desnudo, sin añadidos humanos»; la abolición de los diezmos y de la servidumbre de la gleba; el uso comunitario de los bosques y las aguas es proclamado «de derecho divino» de acuerdo con la

14. J. Magenbuch hace el resumen de los ocho sermones así: «El evangelio predicado por Lutero consiste en la fe y la caridad, y es un camino central entre la izquierda de los católicos, que se funda en leyes pontificias y cosas ceremoniales, y la derecha de Karlstadt, que pregona la libertad evangélica»: cf. García Villoslada II, 92-93, n. 32.

Biblia [15]. Los campesinos de Suabia, incitados por predicadores fanáticos —muchos de ellos sacerdotes y frailes apóstatas, entre los que destaca Tomás Münzer— extendieron su rebelión por toda la Alemania central y meridional, desde Alsacia hasta Estiria (1524-1525). Hablaban de instaurar el reino de Dios y una nueva justicia a base de sustituir a los príncipes por los profetas del pueblo cristiano.

Lutero se asustó y no fue bastante coherente. Cuando se le pidió su juicio sobre los doce artículos hizo una *Llamada a la paz* [16], dirigida al mismo tiempo a los príncipes y a los campesinos, pero reconociendo la legitimidad de muchas peticiones de los rústicos sublevados. Sin embargo, cuando más tarde comprobó las barbaridades que éstos realizaban, invitó a los príncipes a someter sin piedad a los revolucionarios del campo. La rebelión fue brutalmente ahogada en sangre, y Lutero es en buena medida responsable de ello (mayo-junio 1525) [17].

Los jefes de la revolución campesina fueron duramente castigados, y Münzer fue torturado y decapitado. A causa de su actitud en este suceso Lutero perdió gran parte de su popularidad, y fue vituperado como «lacayo de los príncipes». Y así es como, en vez de una iglesia del pueblo, da paso a *la iglesia de los príncipes de los territorios.*

La violencia y el desprecio con que Lutero trata a los disidentes (Karlstadt, Münzer) y a los campesinos rebeldes, por desconcertante que parezca, es habitual en él. Parecido menosprecio y gratuita aversión sintió por Adriano VI (1522-1523), el papa germánico, que había anunciado una seria reforma en la curia romana y en la Iglesia, empezando por reconocer en la dieta de Nuremberg las culpas del papado y de la curia. Martín

15. J. Lortz I, 344-362. Para el anabaptismo alemán, cf. Ugo Gastaldi, *Storia dell'Anabattismo* I, II, Torino 1981.

16. *Exhortación a la paz. A propósito de los 12 artículos del campesinado de Suabia (1525)*, en T. Egido, *Lutero, Obras, o. c.*, 251-270.

17. «Contra las bandas ladronas y asesinas de los campesinos»: *Ibid.*, 271-277. La oposición entre Lutero y los campesinos ha sido estudiada desde América latina: Cf. H. Echegaray, *Lutero y Münzer, dos concepciones antitéticas del proceso de liberación:* Páginas (Lima) 7 (1976) 1-24.

Lutero no creyó que valiera la pena ni siquiera considerar las buenas intenciones del papa Adriano, ya que para él era simplemente «un profesor de Lovaina y un necio como todos los de aquella universidad; por boca del papa habla Satanás»[18]. Es una coincidencia curiosa y triste que cuando Lutero y los suyos publicaban los primeros panfletos insultantes sobre el papa-necio, en 1523, en Roma, había un papa alemán, piadoso y austero, dispuesto a emprender la Reforma de la curia y que reconocía su parte de culpa[19].

4. *La Iglesia de los príncipes*

Lutero había definido la Iglesia como una comunidad espiritual e interior; ¿por qué acaba organizando unas iglesias bajo la dirección de los príncipes? ¿Por qué el heraldo de la libertad de conciencia establece unas iglesias de estado?

Ciertamente es una de sus incoherencias, obligada por la necesidad. Un error que, sin embargo, hizo posible la organización del protestantismo.

La época en sí lo comporta: es una época de iglesias «nacionales», en todas partes, ya antes de la Reforma.

Pero la cuestión se plantea con cierta urgencia y con un matiz principalmente jurídico: si no hay obispos ni sacerdotes, ni órdenes ni conventos, ¿quién deberá decidir sobre la propiedad de los templos, los ingresos económicos, la ordenación del culto? No basta un predicador, sino que hace falta alguien que dirija toda la actividad pastoral.

18. E. Iserloh, *La Reforma protestante*, en *Manual de historia de la Iglesia* V, *o. c.*, 176.

19. Adriano VI fue un papa de actuación lenta y poco hábil, muriendo aplastado por el peso de las decepciones y la falta de colaboración: los italianos del Renacimiento no estaban dispuestos a dejar de lado una vida confortable y lo califican de «bárbaro»; Erasmo le envía consejos para la reforma de la Iglesia pero rehúsa trasladarse a Roma para colaborar a su lado; los alemanes se aprovechan de su buena fe y permiten que Lutero prosiga su camino. El papa Adriano se encontró completamente solo y sus intentos de reforma fracasaron.

La separación radical que el reformador germánico establecía entre los asuntos espirituales y los temporales era un ideal irrealizable que había que sistematizar. Según él, es la *comunidad cristiana* la que tiene derechos, y todo ha de someterse a la religiosidad interior. Pero estos principios «espirituales» no tenían fuerza para suprimir toda la estructura externa de la Iglesia, que tanto había arraigado en la sociedad medieval, ni para constituir un nuevo orden estable. Fue especialmente difícil organizarlo en las ciudades, ya que fácilmente se confundía la comunidad política y la comunidad cristiana.

Tras los desórdenes extremistas de Wittenberg y la sublevación de Münzer, Lutero se da cuenta de que el «sacerdocio común» y la «comunidad espiritual» no le sirven para organizar eficazmente la Iglesia. Estos radicalismos debilitaron su audacia. Así es como, a partir de ahora, establece iglesias territoriales, exige la obediencia a la autoridad civil legítima y acepta la inspección del príncipe a las iglesias de su territorio (Sajonia electoral). Sencillamente, perdió la fe en la comunidad libre y carismática, y admite la necesidad de una disciplina. La dieta de Espira de 1526 da paso a *la iglesia de los príncipes de los territorios.* Los príncipes no son sólo los protectores de las iglesias, sino que se convierten así en «obispos de emergencia». Estas «iglesias territoriales luteranas», juntamente con el *ius reformandi,* hacen posible el establecimiento y la consolidación del protestantismo en todo el Imperio.

Cierto que esto significa una grave contradicción. De portavoz de la libertad de conciencia, Lutero pasa a establecer unas *iglesias de estado.* Y aún más: en Worms se quería imponer a todos la confesión católica por la fuerza de la autoridad imperial, y se protesta en nombre del derecho a la autodeterminación de la conciencia individual. Pero el caso es que en Espira, con el *cuius regio, illius religio,* esto queda totalmente invertido. Se ha sustituido el poder del emperador por el de los príncipes. En realidad se trata de un nuevo poder político al servicio de la confesión luterana, no de la libertad religiosa[20].

20. J. Lortz, *o. c.,* 39-43; sobre los «obispos de emergencia», cf. *El ministerio espiritual en la Iglesia.* Comisión mixta católico-luterana: Phase (Barcelona) (1984) 127-160, esp. p. 146.

Carlos V, finalmente, acababa de ser coronado emperador en Bolonia por el papa Clemente VII (es la última coronación imperial que hace un papa: 24 de febrero de 1530). El emperador está decidido a poner fin a la división religiosa de Alemania y convoca una dieta en Augsburgo. Los luteranos son invitados a exponer su ideología y lo hacen con la llamada «Confesión de Augsburgo» *(Confessio Augustana)*.

Esta *confesión de fe*, redactada por Melanchthon en términos muy moderados, está considerada como el «símbolo» luterano. Los protestantes se ven obligados a definirse oficialmente y presentan un resumen de su doctrina. La Confesión de Augsburgo es el primer escrito simbólico del protestantismo[21].

Escrita en latín y en alemán, y dirigida al emperador, en la primera parte se expone la doctrina protestante de manera que se aparte poco de la antigua fe; se dejan al margen incluso puntos tan importantes como la negación del primado papal, del sacerdocio ministerial, etc., y se expone la misa de una forma tan irénica que no hay diferencia esencial con la católica, admitiendo incluso la transubstanciación. Pero, en cambio, se afirma la justificación por la fe en sentido luterano y se antepone la Palabra de Dios a la Iglesia.

En la segunda parte se marcan las diferencias, insistiendo en que el desacuerdo está «en algunos pocos abusos»: celibato eclesiástico, misas privadas, comunión bajo una sola especie, obligación de la confesión, votos monásticos, etc.

Evidentemente los protestantes hacían rebajas. La Confesión de Augsburgo es un modelo de documento irénico que disimula o calla los profundos desacuerdos. Con ello, ¿qué pretendían? Sencillamente que sus innovaciones fuesen al me-

21. La Confesión de Augsburgo define la fe luterana en confrontación con la de los católicos, pero también señala las diferencias con los otros protestantes. En efecto, además de la Confesión de Augsburgo *(Confessio Augustana)* y de la Tetrapolitana, Zwinglio redacta su propia confesión de fe en 1530 y Calvino en 1536: cf. M. Marcocchi, *La risposta alla «Confessio Augustana»: la «Confutatio Pontificia» 1530:* Aevum 56 (1982) 395-406.

nos toleradas de momento y obtener carta de ciudadanía. Melanchthon llega a admitir que hay que mantener el poder de los obispos si predican correctamente el evangelio. El equívoco no puede ser más evidente.

Táctica oportunista, es cierto. Pero también es verdad que Melanchthon está convencido de que su doctrina no es distinta a la de la Iglesia. Quizá llevado por su humanismo se muestra irénico a conciencia, porque «sólo pequeñas diferencias dificultan la reconciliación»[22], y él confía en que la Iglesia romana se avendrá a hacer concesiones.

Sin embargo, algunos delegados protestantes de tendencia zwingliana consideran que la Confesión es muy moderada, y por tal motivo se separan de ella y redactan una nueva, la *Confessio Tetrapolitana*[23].

Las conversaciones fueron interminables. El emperador y el delegado pontificio (Campeggio) no mantenían el mismo criterio. Carlos V esperaba que los protestantes se sometieran al ver su postura conciliadora, pero éstos se mantuvieron firmes. Melanchthon estaba dispuesto a ceder mucho, pero la gente de su grupo no tenía la misma ductilidad. Ni siquiera Lutero quería transigir, y finalmente, desde Coburgo, prohibió a los suyos que hicieran más concesiones. Tampoco podían ceder los católicos.

Para acabar con el *impasse* que se había creado, el emperador obliga a los protestantes a someterse, mientras que él se compromete a convencer al papa para que convoque el concilio general que finalmente lleve a cabo la reforma, aboliendo los abusos, suprimiendo los *gravamina* y reunificando a los disidentes. En la práctica todo acabó en agua de borrajas.

En la dieta de Augsburgo de 1530 fracasa la tentativa más decidida de acercamiento, y la causa principal es que *la Reforma ha sido interpretada en clave política,* y las ciudades y los

22. Carta de Malanchthon a Campeggio, 6 julio 1530: cf. H. Tuchle, *o. c.*, 102.

23. Esta *Confessio* pertenece a las ciudades protestantes de Estrasburgo, Constanza, Lindau y Memmingen, y fue redactada bajo la dirección de Martín Buzer.

príncipes están más atentos a sus intereses temporales e incluso económicos. Este es el juicio que expone el mismo Melanchthon cuando escribe a Lutero: «Se preocupan, no de la verdadera doctrina y de la religión», sino únicamente «del poder y de la libertad» para eliminar la jurisdicción civil de los eclesiásticos. Es decir, se aprovechan del movimiento religioso que el reformador había puesto en marcha, especialmente los gobernantes autoritarios. Estamos ante la politización del movimiento protestante, y así es como las comunidades luteranas pasan a ser «iglesias gobernadas burocráticamente por el poder civil territorial», que las dirige con el *carisma* de su función temporal. Con este paso las iglesias no son más que un apéndice del gobierno estatal: *Landskirche* (iglesia territorial) y *Stadtkirche* (iglesia ciudadana). Es entonces cuando Lutero se convierte en lo que nunca había pensado: en cabeza de una nueva iglesia... Por otra parte, los acontecimientos políticos hacen que el protestantismo llegue a ser un partido antihabsbúrgico. En 1531 los príncipes se agrupan en la *Liga de Esmalkalda* para defender sus intereses. En aquel momento el emperador necesitaba a los príncipes protestantes y debe ceder: tolerará el protestantismo hasta que la cuestión sea resuelta en el futuro concilio...

A pesar de su fracaso en 1530, la Confesión de Augsburgo siempre ha sido considerada como una pequeña luz de esperanza que ha quedado encendida desde entonces. El tono moderado de esta confesión de fe luterana es una puerta abierta al diálogo, un camino ya iniciado hacia un posible «consenso fundamental» entre católicos y protestantes. El papa Juan Pablo II, que peregrinó a Alemania Federal precisamente en el aniversario de la Confesión de Augsburgo, manifestó a los protestantes que: «tenía especial deseo de estar con vosotros durante esta conmemoración». Recordó que este aniversario era «una fecha memorable en la historia de la cristiandad occidental», porque la Confesión de Augsburgo fue un intento de presentar la fe luterana como la fe de la Iglesia una, santa, católica y apostólica, y porque significó «la última tentativa verdaderamente seria para llegar a un acuerdo entre católicos y

luteranos después de la ruptura». El papa saludaba a todos los cristianos que se reunirían en Augsburgo para celebrar el aniversario y que tendrían ocasión de meditar sobre la *Confessio Augustana.* El papa actual habla a menudo de ella, y en otra ocasión dijo que con la Confesión de Augsburgo «hemos empezado a descubrir los lazos profundos que nos unen en la fe y que fueron deformados por polémicas pasadas. Si después de 450 años, católicos y luteranos pudiéramos hacer una valoración histórica más exacta de aquel documento, se habría dado un paso importante hacia la unidad». Y no podía ser más explícita la valoración desde la Iglesia católica: «Si hace cuatrocientos años no tuvo éxito el puente entre católicos y luteranos con la Confesión de Augsburgo, es evidente que los pilares del puente continúan sólidos sobre el río común; los fundamentos de nuestra fe común son profundos. El diálogo intenso que de un tiempo a esta parte, y siguiendo la normativa del Vaticano II, hemos empezado con los luteranos está demostrando que estos fundamentos comunes de nuestra fe cristiana son verdaderamente sólidos y profundos» [24].

La Confesión de Augsburgo es un símbolo, quizá frágil, de que no todo se perdió en el siglo XVI, al menos en el terreno de la confesión de fe. La valoración ecuménica que hoy hacen las iglesias, empezando por la misma Iglesia romana, pone en evidencia la gran parte de razón que en eso tenía el delicado y condescendiente Melanchthon.

24. Cf. J. García Hernando, *Juan Pablo II ante la Confesión de Augsburgo:* Ecclesia (1981) 46-47; *El 450 aniversario de la Confesión de Augsburgo en España. Hacia un reconocimiento o hacia una relectura de la Confesión:* Ecclesia (1980) 1176-1177. Se celebró en Salamanca un Congreso católico-luterano sobre la Confesión de Augsburgo y sus perspectivas ecuménicas, con la intervención de teólogos protestantes y católicos. Las ponencias de los profesores H. Alpers, A. Bimerle, J. Estrada, F. Fleinert, M. M. Garijo, M. Gesteira, A. González Montes, J. M. Lera, H. Meyer y H. Vall están recopiladas en *La Confesión de fe de Augsburgo, ayer y hoy:* Diálogo Ecuménico (Salamanca 1981).

6. *Un proyecto pastoral*

La Reforma luterana consiste esencialmente en un cambio teológico. Pero hay que valorar también su vertiente pastoral. Lutero es un profesor de Biblia que se se dedica a hacer de pastor. El mismo apasionamiento con que se entregaba a sus clases de teología bíblica, lo pone ahora en la acción apostólica, preocupado por las necesidades de las almas, la evangelización y la predicación al pueblo. Por esta razón escribe tantas obras sobre cuestiones de praxis cristiana. «Es indiscutible —ha dicho el padre Congar— que Lutero y sus émulos emprendieron una acción reformadora movidos en gran parte por motivos pastorales, en nombre de las necesidades de las almas. La idea de liberar las conciencias, de darles paz, consuelo, confianza en Jesucristo, seguridad en su salvación, aparece continuamente en Lutero y en Calvino».

El mismo Congar insiste en esta intención pastoral de los reformadores: «Querían subsanar abusos. No es que se hayan interesado demasiado activamente por los abusos propiamente morales... Los abusos que atacan Lutero y Calvino son aquellos que afectan a la función pastoral: encuentran demasiada poca alma y poco corazón en el ejercicio de las actividades eclesiásticas, y una preocupación excesiva por lo temporal, por el provecho personal. Sobre todo ambos incriminan el estado en que se halla la predicación. Esto afecta al centro de su reforma. Fácilmente se descubre esto cuando se ve la lista, hecha por Lutero, de las cosas que habría que tratar y hablar, y de las que, no obstante, ningún obispo se preocupa»[25].

El caso es que Martín Lutero, por lo menos al principio, quiere cambiar las prácticas religiosas (indulgencias, confesión, las reliquias, incluso la misa, la comunión o el culto a la Virgen y a los santos), no anulándolas, sino sobre todo purificándolas. Aceptada esta intención inicial, lo cierto es que Lutero no se limitó a esto, sino que fue mucho más lejos.

25. Y. M. Congar, *Falsas y verdaderas reformas en la Iglesia, o. c.,* trad. cast., p. 148 y ss; cf. H. M. Barth, *M. Luther als Seeelsorger, art. cit., supra* nota 3.

El dinamismo pastoral del reformador no se puede menospreciar. Su acción apostólica es muy extensa, pero en ella destacan, especialmente, el catecismo, la reforma litúrgica y sus escritos edificantes (no los polémicos). Me limitaré a estos tres puntos, en los que el reformador de Wittenberg se revela como pastor diligente, hábil y sorprendentemente moderado.

7. *Los dos catecismos*

Junto con la Confesión de Augsburgo, y con el mismo tono mitigado que la caracteriza, tiene también una importancia normativa y «simbólica» *el catecismo*. Martín Lutero es autor de dos catecismos publicados en 1529, un año antes de la dieta de Augsburgo.

El reformador se manifiesta como un gran catequista. Ello es fruto de sus visitas a las comunidades, donde quedó impresionado por la ignorancia doctrinal y moral del pueblo y de los mismos presbíteros. Así es como el fraile teólogo se convierte en un pastor celoso y diligente. De acuerdo con su talante vehemente, Lutero se siente enfurecido. Le irrita que la gente acuda a los sacramentos sin saber qué recibe ni qué está haciendo. Ante esta situación, él mismo se convertirá en educador de la fe del pueblo. Trabajará para que la verdadera doctrina llegue a la gente con toda su pureza y de forma sencilla, clara y completa. Hay que reconocer que estas son las características de todo buen catequista.

El catecismo de Lutero, en sus dos versiones, debe situarse en aquel esfuerzo gigantesco de instrucción religiosa que emprenden tanto los reformados como los católicos para «combatir la idolatría, la superstición, y, sobre todo, la ignorancia religiosa», negativo y sorprendente legado de la edad media[26]. Para hacer frente a la confusión y a la ignorancia, Lutero emprende una gran actividad catequética.

26. Cf. Ch. Wackenheim, *La Catéchèse*, Paris 1983, 37.

En este campo de la pastoral, no puede negarse la buena mano del reformador. Es el inventor del catecismo dialogado, e incluso se le atribuye el mismo nombre de *catecismo* [27].

En 1529 publica el *Catecismo alemán (Deutsche Katechismus),* y pocos meses más tarde, el *Catecismo breve* o *menor (Kleiner Katechismus).* El primero será conocido posteriormente con el nombre de *Catecismo mayor (Der Grosse Katechismus),* y a él se añadirá en 1530 un prólogo: «Prefacio de Martín Lutero para los párrocos y predicadores». El reformador los exhorta, con cierta dureza en sus palabras, «a que, dejando su habitual inactividad, dediquen un tiempo cada día, por la mañana, al mediodía o por la noche, a la lectura del *Catecismo menor...»* [28].

Es interesante ver la distribución de las partes, que es la misma en los dos catecismos. Hay cinco partes: 1. *Los mandamientos,* 2. *El credo,* 3. *El padrenuestro,* 4. *El bautismo,* y 5. *La cena.* Más adelante, a esta última parte se le añadió un apéndice sobre la *penitencia,* que a la larga se conviertió en una sexta parte.

La principal novedad en esta distribución de la materia es que invierte el orden tradicional y coloca en primer lugar los mandamientos: «Los mandamientos como condición para la fe, como camino, y no como consecuencia. Expresan la aceptación de la fe con un comportamiento adecuado, y sólo después se puede pasar a tratar los contenidos de la fe: el credo».

El espíritu y la intención del catequista Martín Lutero en cada una de las partes es ésta:

27. J. Delumeau, *Les cas Luther, o. c.,* 25. Jugmann atribuye a Lutero el uso del mismo nombre de catecismo por primera vez. En cambio, D. Llorente y L. Resines le niegan tal protagonismo: cf. D. Llorente, *Pedagogía catequística,* Zaragoza 1942; L. Resines, *Los catecismos de Lutero:* Actualidad Catequética (Madrid) (1984) 223-238. Cf. también: A. García Suárez, *Algunas reflexiones sobre el sentido y la evolución de los catecismos en la Iglesia: Ibid.* 16 (1976) 159-164; U. Gianetto, *L'idea di Catechismo nella storia della Chiesa,* en *Il rinnovamento della catechesi in Italia:* La Scuola (1977) 41-58. M. Browet-Duquene y O. Henriavaux, *L'oeuvre cathéchétique de Luther,* en *Luther aujourd'hui,* Louvain-la-Neuve 1983.

28. L. Resines, *art. cit.,* 225.

1. Los mandamientos hacen que el hombre se sienta culpable de entrada, imposibilitado para sentirse satisfecho de su conducta y absolutamente necesitado de la salvación divina. A continuación explica «qué quiere decir» cada mandamiento, esto es, a qué obliga: «porque observar los mandamientos es caminar en la fe». Siempre responde: *debemos temer y amar a Dios de tal manera que...*
Por ejemplo:

«El primero: *No tendrás otros dioses.*

—¿Qué quiere decir?

Respuesta: Debemos temer y amar a Dios más que a todas las cosas, y confiar en él antes que en todo lo demás»...

«El quinto: *No matarás.*

—¿Qué quiere decir?

Respuesta: Debemos temer y amar a Dios para no perjudicar a nuestro prójimo en su cuerpo, sino para socorrerlo y ayudarlo en todas sus necesidades materiales.

El sexto: *No cometerás adulterio.*

—¿Qué quiere decir?

Respuesta: Debemos temer y amar a Dios para vivir castamente, etc.»[29].

2. El credo que hace aprender es el *símbolo apostólico* (no el de Nicea). Y lo explica siguiendo una fórmula trinitaria: la creación, la redención y la santificación. Cambia la expresión «Iglesia católica» por la de «*Iglesia cristiana*», y también explica la remisión de los pecados.

Después de esta segunda parte hace una síntesis de los mandamientos y del credo, «porque, mientras los mandamientos nos dicen qué debemos hacer, los artículos de la fe nos dicen qué hace Dios, qué ha hecho y qué nos da».

3. La tercera parte está dedicada al padrenuestro. En 1519 ya había publicado un pequeño libro titulado *Explicación del*

29. *Ibid.*, 229 y ss. El texto de los mandamientos y del credo del Catecismo menor se puede leer en T. Egido, *Lutero. Obras*, 295-297.

padrenuestro [30]. Ahora, en el catecismo, va interpretando cada petición. Muy característico de él es el hecho de poner de relieve la «objetividad» o la verdad de estas invocaciones. Es decir: el nombre de Dios es santo por sí mismo; su voluntad se cumple independientemente de nosotros; Dios nos da el pan al margen de si se lo pedimos, igual que el perdón de nuestros pecados es gratuito y no lo merecemos... En el *Catecismo mayor* hay una introducción sobre la oración en general antes de la explicación del padrenuestro. Por ejemplo:

«Cuarta petición: *El pan nuestro de cada dia dánosle hoy.*

—¿Qué quiere decir?

Respuesta: Dios da el pan de cada día a todos los hombres, aunque sean malvados, con toda seguridad e independientemente de nuestra petición; pero en esta plegaria le suplicamos nos haga reconocer este beneficio y recibir el pan de cada día con acción de gracias».

4. La cuarta parte trata del bautismo. No explica los sacramentos en general. Y, por otra parte, bautismo y eucaristía constituyen dos apartados sin relación entre sí. Por lo que respecta al bautismo, este sacramento tiene eficacia no por el agua, sino por la palabra de Dios y por la fe en esta palabra. Niega la eficacia por la fuerza misma del rito *(ex opere operato);* en cambio, acepta abiertamente el bautismo de los niños ya que Dios no excluye a nadie de la salvación.

5. La quinta parte es la cena del Señor, donde están presentes el cuerpo y la sangre de Cristo, de acuerdo con la narración del nuevo testamento. El principal efecto de la eucaristía es la remisión de los pecados, tal como lo expresa el relato de la institución: «en remisión de los pecados». Esta eficacia, siguiendo su razonamiento, no proviene de la acción misma de comer y beber, sino de la Palabra: «entregado por vosotros», «derramada por vosotros». Por tanto en la comunión lo más

30. *L'explicació del Parenostre,* Trad. e introd. de Ll. Duch, *o. c.* Se trata de la primera traducción catalana de una obra de Lutero.

importante es creer en estas palabras. Es decir, Lutero cree en la presencia de Jesús en la cena por la eficacia de la Palabra: «ya no es pan y vino, sino que es y se denomina el cuerpo y la sangre de Cristo».

Finalmente habla de la penitencia. Ya había expuesto el tema después del bautismo, pero ahora vuelve a él para cerrar el capítulo de la cena. La penitencia es voluntaria y tiene lugar ante Dios y ante nuestros hermanos, tal como dice el padrenuestro: «perdónanos, como nosotros perdonamos a nuestros deudores». Debemos perdonarnos mutuamente porque todos somos pecadores.

Los catecismos de Lutero tuvieron un gran éxito, y fueron un instrumento muy eficaz de difusión de la doctrina protestante entre el pueblo humilde. Los padres deben obligar a sus hijos y a sus criados a aprender de memoria el catecismo, para después poder entenderlo. Ya hemos señalado que obligaba a los párrocos a leerlo cada día, tal como hacía él mismo: «Olvidando que soy doctor, me dedico diariamente al aprendizaje del catecismo».

El *Catecismo breve* está organizado a base de preguntas y respuestas, y su estilo es de una gran agilidad y claridad. La pregunta la formula el que no sabe y la respuesta la da el catequista. No es sólo memorístico. La doctrina es tradicional, pero la orientación de base es suavemente luterana, en concreto en lo que se refiere a la doctrina de la justificación por la fe, que aparece como telón de fondo permanente.

En los dos catecismos evita hábilmente el tono anticatólico, omitiendo las cuestiones conflictivas que podrían ocasionar polémica. Más que enfrentarse o discrepar, propone directamente y con naturalidad la doctrina protestante. Es cierto que no escatima el ataque al papa y que ridiculiza algunas prácticas católicas, pero con ello intenta más bien estimular a los pastores a hacer lo que la Iglesia papal no había querido hacer: instruir a las gentes en la fe. Cabe recordar que un cierto grado de sarcasmo al hablar del papa gustaba en el ambiente popular germánico.

Así pues, Lutero es un catequista celoso que conoce la ignorancia religiosa y la combate, con una notable capacidad para hacerse entender entre la gente sencilla y también entre los niños, activamente lanzado a propagar la fe, la nueva fe.

8. *Liturgia y canto*

Al igual que en los catecismos, también en la ordenación de la misa había revelado su estilo comedido y hábil para introducir las novedades sin escandalizar al público. Suprime su carácter de sacrificio sin que nadie se dé cuenta. Hace de la *cena* un banquete o un ágape, un simple memorial de la última cena. Pero este cambio sustancial no se advierte externamente, ya que conserva muchos ritos tradicionales para no escandalizar a la masa: mantiene la elevación, continúa con los ornamentos y las casullas, el canto del *kyrie,* el *gloria* y el *sanctus...* En Wittenberg mismo, tras los excesos de los radicales, mantiene el latín en la liturgia hasta que muere el príncipe Federico. De este modo *la misa alemana* no parece muy distinta a la católica, pero la ha purificado suprimiendo todas aquellas oraciones que hacen de la misa un sacrificio [31].

En relación con el culto se hallan la música y el canto. Es un capítulo de gran importancia pastoral, por lo que vale la pena decir algo sobre ello. Una comunidad protestante participa activamente en el culto y se distingue por ser una asamblea que canta.

También aquí aparece Lutero como pastor celoso y promotor de una liturgia popular y participada. Desde joven fray Martín tenía afición y aptitud para la música. Le gustaba el canto popular y disfrutaba con el gregoriano de su convento. Ahora el reformador introduce en la liturgia cantos en alemán (hasta entonces se cantaba sólo en latín) [32]. Lutero mismo

31. García Villoslada II, 99-100.

32. En el interés por introducir la lengua vernácula en la liturgia sólo se le adelantaron J. Huss, que introdujo los cantos en checo, y T. Münzer que lo hizo en lengua alemana. La Iglesia católica fue mucho más insensible en esta cuestión.

compuso himnos religiosos, letra y música. De los 33 himnos del cantoral oficial que publicó, 24 son suyos [33]. En cuanto a la letra, se inspira principalmente en los salmos. Muchos himnos han sido atribuidos a Lutero, y de entre ellos el más divulgado en el mundo protestante a lo largo de todos los tiempos es *Firme baluarte es nuestro Dios (Ein Feste Burg ist unser Gott).* Se trata de una variación del salmo 45 [34]. Los autores lo consideran «el canto de la Reforma por antonomasia, que ha penetrado en el alma del pueblo», que lo canta en las asambleas como el himno de la fe y del combate religioso.

García Villoslada afirma que Lutero al componer música «no pretendió hacer obra artística ni ganar fama de poeta. Aunque sinceros y rebosantes de sentimiento, carecen de lirismo subjetivista. Son todos de carácter confesional, de afirmación y de fe. Más que de un corazón efusivo, brotan de un alma que cree y goza en proclamar sus creencias religiosas y dogmáticas; de ahí su carácter conciso, austero, lapidario, aunque siempre armonioso» [35].

33. Algunos críticos afirman que Lutero no es el autor de tales cantos y que su mérito consiste principalmente en la selección y adaptación de melodías alemanas ya existentes. Pero aceptan que, por lo menos, compuso directamente tres cantos, entre los que no olvidan el célebre *Ein feste Burg ist unser Gott,* del que hablamos a continuación. En cambio, Feliu Formosa acepta que «es autor de una cuarentena de *Kirchenlieder,* cantos de iglesia, utilizados en la liturgia protestante»: cf. *Poesia alemanya,* F. Formosa (ed.), Barcelona 1984, 17. Cf. también: *Lutero. Lieder e prose,* a cura di E. Bonfatti, Milano 1983.

34. La traducción castellana del salmo 46 (45) según Nácar-Colunga es: «Dios es nuestro amparo y nuestra fortaleza, nuestro pronto auxilio en las tribulaciones», en *Sagrada Biblia,* versión E. Nácar y A. Colunga, B.A.C., Madrid 1959, 640; según la *Biblia de Jerusalén* (Desclée de Brouwer, Bilbao 1975) trad. dir. por J. A. Ubieta, trad. salmos M. Revuelta: «Dios es para nosotros refugio y fortaleza, un socorro en la angustia siempre a punto», *o. c.,* 755-756. En la *Nueva Biblia española* (ed. Cristiandad, Madrid 1975), trad. L. Alonso Schökel-J. Mateos, este salmo se traduce: «Dios es nuestro refugio y nuestra fuerza, poderoso defensor en el peligro», cf. *o. c.,* 1192.

35. García Villoslada II, p. 138. En esta misma página hay la traducción castellana del cántico de Lutero: *Firme baluarte es nuestro Dios.* La trad. catalana en *Poesia alemanya, o. c.,* (n. 33), p. 18-19. La traducción al francés en G. Casalis, *o. c.,* editada juntamente con la música en la contraportada delantera: *Le «cantique de Luther».*

Con gran sentido práctico, lo aprovecha todo: el canto gregoriano y el polifónico; no rehúsa ni siquiera el latín, aunque la mayoría de los cantos son adaptaciones en lengua alemana. Al igual que la traducción de la Biblia y los catecismos, los cantos populares contribuyen a difundir por todas partes la palabra de Dios. Lutero nos explica que traduce los salmos al alemán «para que la palabra de Dios penetre en los fieles gracias al canto». También asegura que el canto sólo es comparable a la teología, y que incluso es más eficaz porque proporciona tranquilidad y dicha al espíritu, y porque el demonio huye al oír música al igual que lo hace con la buena teología.

La tradición musical luterana no se interrumpió. Al contrario, se fue afirmando con el tiempo. En el siglo XVII, con el movimiento pietista, la música protestante cuenta con muchos autores y llega a su cima: sobre todo con J. S. Bach (1685-1750), que expresa una profunda religiosidad y lleva el canto coral luterano a su forma más perfecta. La palabra resuena en el interior de cada «oyente» gracias a la música de Bach, que ayuda a escucharla, a recibirla [36].

9. *La imprenta acompaña el éxito de la Reforma*

Los impresores no son simplemente técnicos y mercaderes de libros. Son también divulgadores de ideas. La invención de la imprenta en el siglo XV fue muy importante para una revolución cultural. Y esta revolución cultural fue de carácter religioso: la imprenta acompaña a la Reforma luterana en su

36. García Villoslada II, 139: habla de P. Gerhardt (1606-1676) y de A. Silesius (1624-1677). También constata que el calvinismo instauró unos servicios de culto más fríos, en los que únicamente se cantaban los salmos en lengua vulgar, y que, por el contrario, en Alemania la liturgia luterana se enriqueció musicalmente con himnos y corales que varían según los gustos de cada época. M. Monteil (*o. c.*, 477-478) explica que existen canciones con letra de Lutero y música de Bach, como por ejemplo la cantata *Christ lag in Todesbanden* (Cristo yacía en los lazos de la muerte), cf. Salmo 116, 3 y Hech 2, 24.

expansión; fue su gran aliada. Lutero escribe copiosamente y obliga al pueblo a leer.

En el enfrentamiento entre el protestantismo y la Iglesia católica tuvieron gran importancia los escritos de Lutero y su extraordinaria difusión gracias a la imprenta. Por ello, entre las causas de la Reforma acostumbra a citarse también la imprenta; más exactamente, los escritos de Lutero y sus reiteradas ediciones impresas constituyen un factor principal para la difusión y el éxito de la Reforma protestante.

Lutero escribía con apasionada vocación: era su misión apostólica. Tenía la obsesión de escribir y editar porque la imprenta era «el medio providencial» para predicar el evangelio. Nunca quiso cobrar nada de los editores, los cuales se hicieron ricos a su costa. Comunicar su mensaje, su evangelio, su gracia, era lo único que él deseaba.

Hay que reconocer que tenía gran habilidad para seducir al público. A menudo utiliza un estilo panfletario, aliñando sus escritos con un poco de anticlericalismo y, sobre todo, de nacionalismo antirromano.

Todo esto debe entenderse en el ambiente de lucha popular y pública que caracterizó la Reforma en sus inicios, con una verdadera avalancha de publicaciones, a favor y en contra, que hoy nos son muy útiles. Lutero era un propagandista extraordinario, que participaba en estas campañas con entusiasmo y dispuesto a destruir al adversario. Sabe atraer a la gente con un lenguaje popular, un alemán sencillo y vibrante, adecuado a las circunstancias. Era profundo cuando se dirigía a los intelectuales, y argumentaba en latín. Pero era asequible, directo e incluso vulgar cuando quería enardecer al pueblo. Un historiador protestante ha dicho que «fue el más grande y el más grosero de los escritores de su tiempo» [37].

El mismo se interesaba por la impresión de sus libros: el papel, las medidas del volumen, los precios (para que fueran

37. Citado por Egido en la introducción de *Lutero. Obras, o. c.*, 13. Sobre la importancia de la imprenta al servicio de la Reforma, cf. *Lutero, la imprenta y la opinión, ibid.*, 11-23.

asequibles a un mayor público)... El éxito fue extraordinario. El nuncio Aleandro tenía que admitir en sus informes: «Llueven libros de Lutero cada día; sólo se ven libros suyos por todas partes, incluso en la misma corte imperial». Hasta algunos libreros católicos imprimen obras de Lutero: era un negocio seguro. Wittenberg se convirtió de pronto en un gran centro editorial. Un tercio de los libros vendidos en Alemania entre 1518 y 1525 eran obras de Lutero. Llegó a superar a Erasmo en toda Europa. El luteranismo, desde sus inicios, anduvo acompañado de la imprenta. Así, las ideas de Lutero llegan al pueblo porque utiliza la lengua vernácula y se sirve del grabado y la caricatura con una pedagogía muy eficaz.

La vida del reformador se divide en dos partes que vienen marcadas por el año 1525 aproximadamente (es la fecha de la guerra de los campesinos y de su matrimonio, con las preocupaciones por la familia y por los hijos). Esta división es válida fundamentalmente para su producción de libros. En la primera época escribió mucho: es la etapa del Lutero creador. Pero después disminuye notablemente su producción; escribe menos y más lentamente; habla más pero escribe poco y a la defensiva. La primera etapa también es más popular. En la segunda es un hombre desilusionado y que desprecia al pueblo. Repite mucho los mismos temas, con cierto desdén.

La importancia de la imprenta para la Reforma es evidente: hoy día la edición de las obras completas de Lutero tiene más de cien volúmenes. El consideraba la imprenta como «el gran regalo divino», «el último don de Dios»; le sirve para transmitir sus ideas, que a no ser por ella hubieran quedado limitadas a los manuscritos. Admira con fervor la belleza de la letra impresa y, entusiasmado, considera que la imprenta es un instrumento previsto por Dios para que él pueda «prensar» al papado (una frase muy característica de los juegos de palabras que gustaban a Lutero)...

En la literatura luterana, García Villoslada distingue dos líneas o tipos de escritos, ambos muy logrados, que fueron un arma enormemente eficaz para su apostolado: el del polemista implacable y sarcástico y el del escritor espiritual y pastoral.

Es verdad. Por una parte, Lutero es un polemista extraordinario que responde inmediatamente a quienes le contradicen. Por tal motivo tiene corresponsales en todas partes que le envían en seguida los escritos de sus antagonistas, a quienes contesta de forma rápida y contundente. Sobre todo si han de ser contestados en alemán para que llegue al pueblo lo hace él personalmente, con aquel dominio de la lengua germánica que le caracteriza. El reformador es consciente de la eficacia de su pluma para ridiculizar y abatir a los contrarios. Al final de su vida se volvió cáustico y resentido. Tiene muchos escritos de este tono amargado, negativo, y el prototipo podría ser el panfleto *Contra el papado de Roma fundado por el diablo* (1545).

Por otra parte, sus escritos espirituales también tienen gran eficacia y difusión, y de ellos se hicieron muchas ediciones. Ya hemos mencionado el *Comentario al Magnificat*. Escrito en un momento crítico (1520), cuando fue condenado y cuando se lanzó a destruir tantas cosas, el *Comentario al Magnificat* es, de todos modos, un escrito sereno, fervoroso, sencillo y sin controversia: «En él late la devoción del primer Lutero a la Madre de Dios, que aparece aquí no en su grandeza, virtudes y privilegios, sino como destinataria de la predilección divina» [38].

De hecho, los escritos pastorales del reformador tienen aún mucha carga de piedad tradicional y católica. Cuida de no escandalizar a la gente con polémicas teológicas. Casi no pueden ser condenados por razones doctrinales, a pesar de que las ideas luteranas se insinúan con moderación. De entre estos numerosos escritos y folletos de carácter pastoral podemos citar los siguientes: *Sobre el modo de confesarse; Explicación del padrenuestro; Meditación de la pasión de Cristo; Sobre el estado matrimonial; Sobre la preparación para la muerte; Sobre el santo y venerable sacramento del bautismo; Sobre el venerable sacramento del santo cuerpo de Cristo; Sobre la usura; Sermón sobre las buenas obras; Sobre los diez mandamientos, el credo y el padrenuestro...* [39].

38. T. Egido, *o. c.*, 176.
39. Cf. García Villoslada I, 437-438.

La obra escrita de Martín Lutero es una selva inmensa y desigual: 616 obras, casi 2.000 sermones, 7.000 documentos. Estas cifras lo dicen todo [40].

Desde el retiro en Wartburg hasta la dieta de Augsburgo han pasado casi diez años de actividad febril del reformador. Diez años de combate. Primero combate en su interior, para abatir en él los restos del catolicismo. Después combate fuera para consolidar su Reforma. Es la lucha de un profeta. Porque un profeta es llamado y constituido en autoridad «sobre las naciones y sobre los reinos para arrancar y abatir, para destruir y derrocar, para edificar y plantar» (Jer 1, 10).

En estos años Martín Lutero ha cumplido su obra: en una gran parte de la tierra germánica ha arruinado una Iglesia y ha edificado una nueva.

40. V. *Apéndice: «Las ediciones de las obras de Lutero».*

9
Un profeta en decadencia

1. *Personalidad psicológica de Lutero*

La Reforma alemana es en buena parte Martín Lutero, dice J. Lortz. La Reforma equivale a «un desprendimiento de tierras» causado por «la disolución de los principios y de las estructuras fundamentales que soportaron la edad media». Pero esto representa sólo la mitad. La otra mitad es Martín Lutero. Su personalidad es decisiva para la Reforma.

Lutero es nuevo por sus ideas, pero también por su carácter. Es sentimental, vivencial. Tiene una conciencia muy aguda de su personalidad y, más tarde, de su misión. Es genial, polémico, extremoso, propagandista. Para ser más contundente utiliza la sátira y, en su vejez, el rencor contra los rivales: los teólogos católicos, los judíos, el demonio, y contra su enemigo principal, el papado. Es hombre exaltado, nervioso. El replegarse constantemente sobre su propia persona y experiencia le lleva a cerrarse en sí mismo y a no escuchar a nadie. Esto ocasiona un rechazo, de acusada intolerancia, hacia todo lo que no sea la Biblia o él mismo. En gran parte es a causa de este temperamento suyo que se va acercando al radicalismo herético. Hace uso de la arrogancia y de la brutalidad verbal, y llega al menosprecio del interlocutor e incluso al odio. Se hace difícil compaginar su exacerbado rencor hacia el papa con su sinceri-

dad religiosa. Kierkegaard decía que «la impía actitud de desear el derrocamiento del papa es lo que más nos confunde de Lutero»[1]. Sus fobias parecen las de una persona anormal.

Lutero conversa y escribe con serenidad hasta que se le toca una de sus manías. Basta mencionar el papado o la Iglesia romana —dice el padre García Villoslada— para que, incluso en los años más tranquilos de su prematura vejez, salte y se dispare con violencia, vomitando todos los insultos que la hostilidad hacía fermentar en su corazón.

Está obsesionado con el papa; otras veces su obsesión es el demonio. Pero también habla obcecadamente de la Iglesia prostituta o, incluso, de la justificación por la fe sola, tema que se halla constantemente en sus escritos. La sola mención de las buenas obras lo enfurece[2].

Cuando se pone a hacer lucubraciones su lógica no es racional, sino paradójica, y se apoya siempre en lo aparentemente absurdo y también en la hipérbole, que tanto irritaba a sus contrarios.

Lutero no es sistemático. Sería necesario disecarlo, pero entonces desaparecería la fuerza vital, la eficacia de su pensamiento. No plantea las ideas bien relacionadas, con un orden de primacía y subordinación. Se desborda. Más que pensar teológicamente, predica religiosa y proféticamente. Por eso sus conceptos son profundos y confusos al mismo tiempo. Es discípulo de los místicos alemanes, los cuales le enseñaron a revestir con palabras su experiencia religiosa personal. Así, en él la teología deviene autobiografía, testimonio. Sustituyó las fórmulas abstractas de la baja escolástica por las expresiones del nuevo testamento, y esto constituye un gran mérito, aunque

1. Así se reconoce en *Martín Lutero testimonio de Jesucristo, doc. cit.*, n. 20: Ecclesia (1983) 991-995. Sören Kierkegaard cit. en S. H. Hendrix, *Lutero y el papado:* Concilium (1976) 192.

2. García Villoslada pone de relieve su obsesión enfermiza y explica que utiliza la expresión «Iglesia prostituta» doce veces en unas pocas líneas. T. Egido afirma que sus invectivas contra el papa le eran un alivio y le servían de analgésico en las enfermedades de los últimos años. Para el conjunto ver García Villoslada I, 248 ss y II, 480-483 y 532.

no siempre es preciso. Expresa «teológicamente» el problema interno que padece. Hay en él numerosas contradicciones que dependen del momento espiritual que vive. Este estilo afectivo le lleva siempre a amplificar, a exagerar. Le gustan los exclusivos: nunca, nada, todo, *sola gratia, sola Scriptura, sola fides,* «todos sacerdotes», etc. Es muy parcial: no lee el texto completo, sino únicamente la parte que corresponde al momento interior que vive. Siempre apoya la verdad basándose en su subjetividad.

También le gustan los superlativos y, sobre todo, eleva la paradoja y la contradicción a la categoría de síntomas de la verdad. De ello vive su teología. Construye sobre paradojas, de ahí que el centro de su doctrina sea la *theologia crucis.* Las contradicciones de Lutero son intencionadas; es la coexistencia de lo imposible: «Al mismo tiempo justo y pecador», las dos cosas son reales, simultáneas. Lutero no teme la contradicción interna. La cruz, con el hombre-Dios clavado, es un escándalo para la inteligencia humana: esto es lo que la hace verdadera, su imposibilidad. La paradoja, la contradicción, es seguridad absoluta porque se trata de la fe. En efecto, la fe se dirige a lo incomprensible[3].

El modelo y fundamento de todas las paradojas está en Jesucristo Dios-hombre. Cristo es a la vez maldito-bendito, viviente-muerto, pasión-gloria, para destruir en él toda maldad y ofrecer a través de él toda bondad: «El maldito malhechor colgado en el madero de la vergüenza y abandonado de Dios, ¡es el hijo de Dios!»[4].

En ocasiones Lutero es tétrico, casi masoquista, aplastado bajo el peso de la majestad de Dios. Y otras veces parece sereno, en paz, humilde. Es un hombre «profundamente religioso», pero no es un «santo». El impacto más fuerte lo causa su vitalidad, el apasionamiento, la espontaneidad, la imprudencia. No es hipócrita, ni diplomático. A menudo ingenuo, es honesto y quiere ser fiel a la Biblia, a la ley y al juicio de Dios.

3. J. Lortz I, 168-172, y también en el último capítulo, p. 409-467.
4. *Ibid.,* 170.

Su exacerbado subjetivismo no le priva de ser piadoso y de amar profundamente a su Redentor. De esta personalidad cristiana, honesta y atormentada, lo que más cuesta de aceptar es su obstinación, su orgullo y autosuficiencia, además la intolerancia y la agresividad, grosera incluso, con que ataca a sus adversarios.

2. *Juicio psiquiátrico*

Esta personalidad genial, exaltada, desbordada, ha dado ocasión a que algunos psicólogos y psiquiatras intentasen realizar el análisis de la crisis religiosa de Lutero por el camino de la psicopatología. Del mismo modo que el doctor Marañón estudió al conde-duque de Olivares y su «pasión de mandar», muchos autores han sido atraídos por la enfermiza psicología de Lutero.

Cabe reconocer que ha existido una moda sobre este tema. Y no han sido precisamente los historiadores católicos quienes, con intención polémica, se han dedicado a ello. No. La mayoría de estos autores psiquiatras son protestantes o agnósticos.

Lucien Febvre se ríe un poco de estos psiquiatras que aplican con tanta facilidad, y además a distancia, las teorías freudianas y que lo explican todo partiendo de la infancia de Martín Lutero y de la represión de sus años de convento[5].

Aparte de que los primeros años de su vida —la primera infancia propiamente dicha— nos son del todo desconocidos, siempre me ha parecido imposible que Lutero, profesor de teología durante toda su vida, reconocido por colegas y discípulos, que creó un nuevo sistema teológico y que inició una forma novedosa de cristianismo, fuera precisamente un enfermo mental. No es posible que quienes le seguían y le rodeaban, siéndole plenamente fieles (como Melanchthon, un espíritu tan inteligente y delicado, y también otros discípulos), fueran víctimas

5. L. Febvre, *o. c.*, palabras preliminares a la segunda edición; cf. J. Lortz I, 179 ss.

de la paranoia de Lutero y engañados por un enfermo mental. En todo caso hubiera sido una ceguera colectiva fenomenal... Nunca me ha parecido plausible esta teoría. Sin embargo, los estudios sobre la anormalidad psicológica de Lutero son una realidad y se han ido repitiendo.

Es difícil hacer un resumen de ellos.

El alcoholismo, que supuestamente aquejaba a su padre, lo habría conducido a una neurosis y a una excitación incurables. No podía faltar el aspecto sexual, que en Lutero invade toda su vida sin que él mismo se dé cuenta. Estas son las teorías del historiador norteamericano (y prostestante) Preserver Smith.

La obra del doctor Paul J. Reiter, psiquiatra danés, es más seria. Este autor reconoce que es difícil estudiar el caso de Lutero y que éste no padece una demencia propiamente dicha, pero sí una psicosis maníaco-depresiva, que habría influido de tal manera en el sistema teológico luterano que éste se vería marcado por las crisis patológicas del reformador. La obra del doctor Reiter —dos volúmenes de 400 y 600 páginas respectivamente— deriva de la de Grisar.

«La predisposición fuertemente depresiva de su ánimo sensible —escribe Reiter— se acentúa a lo largo de los años por unos componentes de angustia muy abultados, que hunden sus raíces en la severa y adusta atmósfera de su hogar paterno... En este mundo triste y mustio que le rodeó en los años de la niñez y de la juventud, su padre, el duro, riguroso, castigador e iracundo tirano doméstico, le pone el sello a su concepto de Dios... Ese mundo se lo llevó consigo a la vida claustral y fue como una parte de su propio ser, produciéndole una continua tensión interna, inquietud y angustia, de la que intentaba librarse de cualquier modo. A través de esta neurosis recibió otras influencias filosóficas, teológicas... Por su modo neurótico de reaccionar, se acumula un constante sentimiento de sumisión moral de haber obrado siempre injustamente y de no haber hecho nunca cosa buena; un sentimiento de inferioridad que buscó su compensación primero en la ascesis, en la penitencia; más tarde en el diligente celo, en el estudio, en la acción, con lo que esperaba poder afirmarse y hacerse digno de la estimación propia y de

los demás. Entonces, tras un largo proceso de evolución teológica, lo vemos de repente lanzado al centro de los acontecimientos del día. La atención de todo el mundo se concentra en torno a Lutero, el cual reacciona contra su angustia con un creciente sentimiento de fuerza. Se vuelve cada día más seguro, más audaz, impulsado por el aplauso que le llega de todas las clases populares...»[6].

También E. Herikson, profesor de Pittsburgh, agnóstico pero que aprecia el espíritu religioso de Lutero, le aplica el psicoanálisis. En clave freudiana interpreta su afición a la música, su escrupulosa sexualidad (cuando habla del «celibato suicida e imposible»), el clima familiar dominado por el temor al castigo. Analiza el significado de su lenguaje grosero y casi obsceno. Erikson concluye afirmando que Lutero resuelve su crisis de identidad rebelándose y convirtiéndose en el caudillo religioso de los alemanes de su tiempo[7].

Hasta aquí la psiquiatría.

Hay una cuestión que me preocupa: ¿por qué la extraordinaria personalidad de Lutero inspira a los entendidos en psiquiatría la afirmación de una neurosis grave, y, en cambio, los más notables profesionales de la historia que han estudiado a conciencia al reformador alemán la niegan?

En una personalidad fuera de lo normal y de lo corriente no acostumbran a darse la ponderación y el equilibrio. Algunos contemporáneos, y el mismo Erasmo, hablan de Lutero como un hombre «encendido», «delirante», «trastornado», sobre todo porque cuando ataca y calumnia llega al límite de la exacerbación. Sus obsesiones, su conciencia mesiánica, la impresionante convicción de que sólo él y los suyos van por el buen camino, exceden cualquier medida. A pesar de lo inteligente que era, su subjetivismo lo hace incapaz de comprender nada que no esté de acuerdo con su doctrina o con su humor. La

6. Una síntesis de la teoría de Reiter en García Villoslada I, 268-270.

7. Erik H. Erikson, *Youngman Luther, a study in psychoanalysis and history*, New York 1958. Véanse las teorías de Preserver Smith, Paul J. Reiter y Erik H. Erikson claramente explicadas y con largas citas textuales en García Villoslada I, 265-274.

genialidad de su persona es desbordante y poco ecuánime. Es en este sentido que podemos hablar de desequilibrio.

Lortz, que ha interpretado bien a Lutero situando su fuerte personalidad en el campo específicamente religioso, admite «un cierto desequilibrio psíquico», pero afirma que no es un enfermo mental. Y lo que me parece más importante es que este cierto desequilibrio no es en modo alguno el punto de partida de la Reforma y la causa que la explica en su origen (como afirman Reiter, Grisar y otros), sino que la Reforma tiene raíces religiosas y móviles de renovación cristiana sincera. Si se vio acompañada por una cierta neurosis de su fundador y líder principal, —como también sucede con otros fundadores y caudillos religiosos— es por añadidura. No está en la raíz de la explicación de la protesta. Quizás podríamos admitir que, cuando aquella reforma religiosa se convirtió en revolucionaria, el carácter neurótico de su cabeza visible influyó y marcó de alguna manera, más de la cuenta, todo el movimiento.

En resumen, me parece razonable aceptar que Lutero estaba obsesionado por el pecado, que era una persona propensa a la depresión y a la melancolía, obstinado en sus certezas y agresivo con quienes le contradecían. Todo esto es cierto, y no fácilmente defendible. Sin embargo, no puede hacernos olvidar su personalidad religiosa, su genio reformador y su auténtica piedad. Incluso me permito afirmar que cuando su obsesión enfermiza por el pecado le lleva a decir que «el predicador ha de exaltar el pecado», lo hace dialécticamente para poder destacar después, con todo su vigor, la victoria de Jesucristo y la gracia de la redención.

3. *Casado y con hijos*

Este es uno de los temas que también fue utilizado polémicamente por los historiadores antiluteranos. El casamiento de un fraile y una monja se prestaba a la crítica malintencionada. El matrimonio no le habría hecho feliz, sino al contrario, se habría convertido en un castigo.

La realidad es muy distinta. Cierto que Lutero conservó en parte su talante de fraile durante toda la vida. También es verdad que su mujer es una personalidad poco relevante, una monja mediocre, y que ninguno de sus hijos ha pasado a la historia como gran personaje.

Pero hay que decir, de entrada, que el de Lutero fue un matrimonio feliz, tranquilo, y que su familia mantiene un comportamiento normal, sano y alegre.

El año 1525 es decisivo en la vida de Lutero: por una parte, la guerra campesina; por otra, su matrimonio, celebrado el 13 de junio.

Se casa tarde, relativamente tarde, cuando Alemania sufre las consecuencias trágicas de la revolución popular. Ya hacía bastantes años que había iniciado su camino de rebelión. Han pasado ocho años desde la protesta de las 95 tesis, casi cinco desde la excomunión, y ya ha cumplido los cuarenta y dos años de edad.

Lutero aconsejaba el matrimonio a los clérigos y a los frailes, afirmando que el celibato era diabólico e imposible de cumplir. Esto lo venía repitiendo por lo menos desde Wartburg, en 1520. Pero él, en cambio, no pensaba casarse: estaba convencido de que su voto religioso era válido y que debía cumplirlo. Al principio ve diferencia entre el celibato de los presbíteros y los votos religiosos.

Incluso es divertido ver cómo apareja a todo el mundo; los casa a todos: frailes, monjas, sacerdotes. Pero él permanece célibe. Quizá esto podría ser una prueba de que, contrariamente a lo que dicen ciertos historiadores, no le apremiaba exageradamente el deseo sexual...

Sin embargo, finalmente, cerca de los cuarenta y dos años, decide casarse, ¿Cuáles son las causas de esta inesperada decisión? ¿Por qué Lutero cambia de criterio? Las razones que da explícita y públicamente no parecen suficientemente válidas. O por lo menos son argumentaciones sobrepuestas al acontecimiento. Dice que se casa por tres motivos: para satisfacer a su padre, para dar ejemplo y para molestar al demonio y al papa. Verdaderamente son razones muy pintorescas.

Para satisfacer a su padre: parece ser que sí, que su padre siempre había deseado que Martín se casara y tuviera descendencia. No le gustaba que su hijo andara solo por el mundo y deseaba que estuviera bien atendido. Parece que el padre aprobó desde un principio su matrimonio.

Para dar ejemplo: es decir, racionalmente entendía que debía poner en práctica lo que enseñaba. A todos les aconsejaba el matrimonio, y por tal motivo cree que es una cuestión de coherencia que él lleve también una vida de acuerdo con los principios que predica.

El tercer motivo es puramente demagógico: para molestar a sus enemigos, para no darles la razón. El aparejamiento del diablo y el papa es normal en Lutero. Son sus enemigos personales y los enemigos de la fe. Por ello, el solo hecho de enojarlos y provocarlos ya es un motivo válido para él.

Estas tres razones las repite en más de una ocasión. Partiendo de ellas, García Villoslada dice que el motivo de fondo para casarse fue «el de consumar su ruptura con el papado, aniquilando en sí mismo todos los restos de su antigua vida monacal, coronando su obra reformadora, antirromana, con un escándalo resonante»[8]. Su matrimonio es como el final de un proceso. Es la culminación de la desobediencia y la rebelión más espectacular. Quiere «épater»: sorprender y deslumbrar con una ruptura escandalosa y definitiva.

Pero el ansia le vino de repente. Corría el rumor de que trataba con libertad a mujeres jóvenes o a exmonjas y de que se casaría; no obstante, él lo negaba rotundamente: «No soy insensible a la carne, no soy de piedra, pero no puedo pensar en el matrimonio porque cualquier día me puede llegar el castigo y la muerte por hereje». Es decir, tenía miedo de ser abandonado por los príncipes o traicionado por algunos amigos y, finalmente, condenado (como Huss y otros).

Pero aparece Catalina.

La joven había pertenecido al monasterio cisterciense de Nimbschen, donde profesó en 1515. Las ideas protestantes

8. García Villoslada II, 226.

penetraron en aquel claustro y unas cuantas monjas acudieron al doctor Martín Lutero para que las liberara del monasterio. Este encargó la misión a un ciudadano de Torgau, y al atardecer del día de pascua doce monjas salieron secretamente del convento. Entre ellas se hallaba Catalina von Bora, a la que probablemente alojó en casa del pintor Lucas Cranach. Lutero buscó un marido para cada una de ellas, como de costumbre. Catalina tenía un joven pretendiente que desapareció, y más tarde un clérigo que no le gustaba. La joven tenía pretensiones, y fue ella misma quien expresó a Amsdorf que estaba dispuesta a casarse con él o con Lutero.

Entonces Lutero se decidió. La boda se realizó casi en secreto (aunque no clandestinamente) y tuvo lugar en el mismo «convento negro» de Wittenberg. Ni siquiera Melanchthon, el amigo tan querido, llegó a saberlo. Al cabo de unos días se celebró la fiesta nupcial y la ceremonia pública, a la que asistieron los padres de Lutero y muchos amigos.

Martín Lutero lo aceptaba bien y confirmaba la inesperada decisión: «De pronto, y cuando yo pensaba en otros asuntos, el Señor me ha unido en matrimonio con una monja»; «ha sucedido que me he enredado en las trenzas de Catalina». Y cuando escribe a Amsdorf habla «del precipitado matrimonio con Catalina... Así Dios lo ha querido. Yo la amo, aunque no siento por ella un amor apasionado y ardiente». Así pues, no se casó arrebatadamente enamorado, pero amó siempre a su esposa, y cada día más.

El buen Felipe Melanchthon quedó muy disgustado con este hecho porque creía que desprestigiaba a Lutero, a quien apreciaba encarecidamente. Muy compugido, lo excusará y defenderá de las murmuraciones de la gente.

En cambio Lutero era feliz: «Soy rico —decía—. Dios me ha dado una monja y tres hijos». «Soy más rico que todos los teólogos papistas del mundo, y tengo del matrimonio tres hijos que ningún teólogo papista tiene». Fue feliz con Catalina, y lo manifestaba a menudo: «Es una gracia de Dios tener una compañera con quien poder comunicarte y procrear hijos...

Ketha, tienes un marido piadoso, tú eres una emperatriz. Reconócelo y da gracias a Dios».

La esposa de Lutero era una exmonja de veintisiete años, no demasiado guapa (se conserva un retrato de Cranach), algo mandona y no muy discreta, pero sabía llevar aquella complicada casa donde además del marido y de los hijos siempre había huéspedes, profesores que estaban de paso y estudiantes, aparte de los familiares y amigos acostumbrados. Con ellos residían también tres sobrinas huérfanas y un devoto estudiante de teología. La familia de Lutero se quedó a vivir en el convento de Wittenberg, cedido por el príncipe Federico. Ketha o Kette, como él llamaba a Catalina, lo tenía todo a punto y ella misma elaboraba la cerveza en la antigua cervecería del convento... Lutero comenta con gracia y un poco disgustado que cuando en aquel edificio vivían cuarenta frailes había silencio, y ahora, entre el ruido de los que iban y venían y el lloro de los niños, aunque alegraban la vida, no se podía estudiar.

Pero en casa de Lutero siempre había alojamiento, una mesa acogedora, aunque sencilla, con canto, música y una larga conversación en la sobremesa. La casa del doctor Martín y de su mujer, con este estilo propio, se convirtió en el modelo de las «casas rectorales» de los pastores protestantes en Alemania.

Su primer hijo llegó al cabo de poco más de un año de casados. Lo bautizaron el mismo día y le impusieron el nombre del abuelo: Hans (Hänschen, Juanito). Conocemos con detalle el nacimiento y la vida de los hijos: tres niños y tres niñas. Juan, el heredero, nace en 1526. Isabel, en diciembre de 1527 (sólo vivió ocho meses); después Magdalena, el 4 de mayo de 1529. A su cuarto hijo, nacido el 9 de noviembre de 1531, le pusieron el nombre de Martín (Martinchen, Martinín), al igual que su padre, porque nació pocos días antes de la festividad de san Martín. Por último, Pablo, nacido en 1533, y Margarita, en 1534.

De los seis hijos, dos murieron cuando aún eran niños, drama de tantas familias, sobre todo en aquel tiempo. Unas muertes crueles que llenan de dolor al padre. Isabel murió a los

ocho meses, como hemos dicho, y Magdalena —quizá la hija preferida de Lutero— vivió sólo hasta los trece años. Su padre, que la acompañó en el momento de su muerte rodeándola de cariño y piedad cristiana, sintió profundamente su pérdida.

Sabemos que el hijo mayor, Hans, estudió derecho y que entró en la cancillería del príncipe. Martín preocupaba a su padre porque era algo travieso, pero llegó a estudiar teología. Pablo debía ser militar, según soñaba su progenitor; sin embargo, estudió medicina y fue profesor en Jena. Este último tuvo seis hijos. Margarita, casada con un noble prusiano, tuvo también varios hijos. Así, la descendencia de Lutero queda asegurada por sus dos últimos vástagos y nos consta que alcanza hasta el siglo XVIII.

El doctor Martín Lutero se comporta como un padre afectuoso y a la vez severo con sus hijos; es una familia normal. Y a pesar de que al final de su vida el reformador se siente desanimado y decepcionado por muchas personas —incluso de la ciudad de Wittenberg, de la cual huyó lleno de decepción y con rencor—, ni Catalina ni su familia le defraudan. Los quiere hasta el fin y se siente querido por ellos.

En relación con la vida familiar de Lutero contamos con las interesantes «Conversaciones de sobremesa» *(Tischreden)*, donde se habla de todo. Son unos coloquios de los que conservamos apuntes de diversas épocas, que escribían discípulos e invitados. Hay muchos recuerdos de su vida personal explicados con soltura y gracia. Aparecen el viaje a Roma, el doctor Eck, Cayetano y Erasmo, pero sobre todo Ketha y la familia. También la oración, y a menudo las fobias de Lutero: el demonio y el papa. Dice barbaridades como ésta: «me parezco a Abrahán, porque me he convertido en el abuelo de todos los hijos de los frailes, curas y monjas que han engendrado con generosidad. Soy el padre de un gran pueblo». Pero también habla de Dios con agudeza y buen espíritu: «La tristeza procede sólo de Satanás: todo lo que conlleva tristeza y muerte es diabólico. Dios no entristece, no asusta ni mata. Es Dios de vivos. Para eso envió a su Hijo, para que vivamos. Y murió para dominar la muerte. Por ello, estad alegres, tened con-

fianza. El mejor remedio para las tentaciones espirituales es la oración y la palabra».

A veces, la conversación versa sobre «política», o habla de Carlos V y de Fernando, futuro emperador. En una de ellas menciona a los españoles con poca simpatía: «Está profetizado que los españoles intentarán someter a Alemania, por sí mismos o por medio de los turcos... Después comparaba a los españoles con los turcos, y deducía que era más tolerable vivir sometido a los turcos que a los españoles, porque éstos se comportan como bestias. Así lo han experimentado los milaneses, que los han tomado como protectores» [9].

Al fin y al cabo, el matrimonio y la vida familiar de Lutero no han de ser necesariamente motivo de reprobación. Cuando se casa, hace aproximadamente cinco años que ha sido excluido del clero y de la comunión con la Iglesia, de manera que la cuestión sobre la fidelidad a su estatuto religioso y presbiterial ya no podía plantearse sin más. Por lo menos no en aquel momento. De todos modos, Lutero fundó un hogar, y aunque no muy enamorado, cumplió siempre con su deber; fue creciendo el amor entre los esposos, con normalidad, con fidelidad. Podemos afirmar que Lutero tiene una vida familiar digna, a pesar de las dificultades económicas que siempre lo acompañaron y que no dejan de ser edificantes en un reformador cristiano [10].

4. *Del concilio de Lutero al concilio del papa*

Generalmente, el concilio de Trento ha sido considerado como una absoluta reacción antiluterana por parte católica. Por ello Lutero no habría aceptado el concilio. Tampoco esto es exacto.

9. Una selección antológica de las *Tischreden* («Charlas de sobremesa») en T. Egido, *Lutero. Obras, o. c.,* 425-457.

10. Según el mismo Lutero, fray Juan Staupitz le había dejado libre: «Me dispensó de la obediencia a la orden y me encomendó a Dios» (en «Recuerdos autobiográficos»), *Tischreden, ibid.,* 427.

El concilio ecuménico, como esperanza de la cristiandad dividida y posible lugar de encuentro entre católicos y disidentes, fue irrealizable. Esta dificultad, por parte de Lutero, ha de relacionarse con el odio irreconciliable que él sentía por el papado y que hizo imposible, lejos de toda ponderación, la aceptación del concilio ecuménico como lugar de diálogo. El papa Pablo III no podía admitir un concilio que fuera un arbitraje entre la Iglesia y Lutero, pero sí deseaba un concilio al que acudieran los protestantes y pudieran expresarse. No obstante, Lutero no quiso nunca un concilio sometido al papa. De este modo, el concilio ecuménico se convirtió en un callejón sin salida. Lutero murió precisamente a los dos meses de iniciarse el concilio de Trento, durante la primera etapa.

Martín Lutero estaba inmovilizado por su aversión al papa: era el Anticristo, más enemigo de la fe que los turcos. El mismo año que se inauguró Trento, Lutero se descolgó con un panfleto, que es un escrito de lo más insultante y grosero, en el que expresa toda su antipatía: «Contra el papado de Roma fundado por el diablo». El reformador estaba ciegamente convencido de la imposibilidad de conversión del papa y de la curia. El derecho canónico es el «Corán» del papa.

De todos modos, el concilio era reclamado tanto por los luteranos como por muchos católicos, entre los que destaca especialmente el emperador. También era temido por algunos. En 1518 Lutero había apelado al concilio, pero reclamaba seguridades: «legitime et in loco tuto congregandum». Sin embargo más tarde rechaza la autoridad doctrinal de los concilios ecuménicos. Tanto en Worms como en las dos dietas de Nuremberg (1523 y 1524), los protestantes pretenden un «concilio universal, *libre* y *cristiano, en tierra alemana*». A partir de entonces ésta será su bandera y, en cambio, constituirá un gran temor para los mismos católicos partidarios de la reforma de la Iglesia.

Para preparar el concilio los protestantes piden primero un «Sínodo nacional alemán» que decida la cuestión de la reforma y de la división religiosa. De hecho Clemente VII no creía que los luteranos quisieran sinceramente un concilio ecuménico.

Por otra parte, consideraba una amenaza la petición de un sínodo nacional alemán, que veía como un peligro inminente de cisma.

El emperador Carlos rechazó enérgicamente este sínodo nacional, pero en cambio trabajó con decisión por el concilio universal, necesario «para la unidad del Imperio germánico y el bien de toda la Cristiandad». Y lo deseaba urgentemente, para poder emplazar allí a los protestantes. Ya desde Burgos piensa en la ciudad de Trento como lugar para la celebración del concilio (23-VII-1524). Sin embargo, en todas las gestiones que se llevan a cabo por parte del papado o por parte imperial aparece el equívoco: los protestantes quieren un concilio «como los de la Iglesia antigua», en el que se juzgue libremente según la palabra de Dios, «secundum verbum Dei», y no un concilio como los modernos, en los que se delibera como quiere el papa, «secundum dictata papae et iuris canonici». Y el mismo Lutero atacaba diciendo: «Lo que el papa pretende con todo esto es engañar malévolamente al emperador y a los alemanes, para después burlarse de ellos... Concilio libre significa, en boca del papa, concilio que ordena o revoca según su capricho; concilio en el que renovará como tirano y asesino salvajadas parecidas a las que sucedieron a los alemanes y a los bohemios después del concilio de Constanza...»[11].

El enfrentamiento entre Francia y el Imperio (Francisco I-Carlos V, Pavía 1525) tampoco facilitaba la convocación del concilio. Los obispos franceses no podían asistir a un concilio «en tierra alemana». La situación se hace aún más difícil en 1527 con el «sacco di Roma», ¡en el que han participado luteranos, españoles y los Colonna contra el papa!).

11. Cf. H. Jedin, *Historia del concilio de Trento* I, Pamplona 1972, especialmente: «Reforma y Concilio en Lutero», «Un Concilio libre, cristiano en territorio alemán», etc., pp. 185 ss; L. Cristiani, *Trento,* en *Historia de la Iglesia,* Valencia 1976, esp. «Los orígenes del Concilio de Trento: la visión de Lutero y de los protestantes», pp. 9-23; también el resumen de H. Jedin, *Breve historia de los concilios,* Barcelona 1960, 99-126.

Roma temía el concilio. El mismo cardenal Cayetano era contrario a él: en un memorial de 1530 señala los inmensos riesgos que corre el papado, recordando el conciliarismo de Basilea y de Constanza. (Por estas mismas razones, años más tarde Pablo IV pretenderá llevar a cabo la Reforma sin el concilio e interrumpirá las sesiones de Trento).

Por todo ello tiene especial mérito la actitud decidida de Pablo III. Hay que decirlo: el papa Farnese, a pesar de su historia personal de «prelado renacentista», apoya a la minoría partidaria de la reforma y es el primero —aparte de la breve excepción de Adriano VI— en quien los intereses espirituales y pastorales se anteponen a los terrenales y políticos. Ya en el primer consistorio (13-XI-1534) el concilio ocupa un capítulo básico de su programa de gobierno. No improvisa: es una idea que ha ido madurando en su larga etapa de cardenal, desde la curia, en la que ha observado de cerca los problemas de la Iglesia. Con firmeza, hace frente a los obstáculos que son reales: después de vencer el temor de la parte católica, con o sin los protestantes convocará el concilio porque lo considera una urgencia pastoral.

Lutero, en cambio, piensa de manera distinta: «Nosotros no tenemos necesidad de un concilio, porque las ordenaciones según las cuales vivimos están ya hechas y establecidas conforme al evangelio; pero la cristiandad sí tiene necesidad, para que los que todavía no han podido ver la verdad la vean y conozcan los errores en que por tanto tiempo han vivido» (Lutero al nuncio Vergerio en Wittenberg) [12]. El nuncio no se da cuenta de que el tan reclamado concilio «libre y cristiano» es de hecho un «anticoncilio» u otra cosa absolutamente distinta.

En general, en Alemania fue muy bien aceptada la propuesta, y Pablo III indica al emperador que Mantua podría ser la sede del concilio. Con gran cuidado, el papa escoge sólo a alemanes y flamencos para hacer la propuesta oficial a las diócesis, ciudades y príncipes del Imperio. Held, vicecanciller imperial, también la avala, afirmando que no se puede rechazar

12. Citado por García Villoslada II, p. 432.

habiéndola pedido tantas veces, y que, de todos modos, la ciudad de Mantua, aunque italiana, era un feudo del Imperio. En cambio los protestantes rechazaron la bula de convocación porque el concilio era «papal» y no se celebraba en «ciudad alemana»; se trata de un engaño, Pablo III es un «juez injusto y cruel, que martiriza a los hombres piadosos que siguen el evangelio». Melanchthon era más conciliador, Lutero no. Los príncipes de la Liga de Esmalcalda la rechazan. Entonces Pablo III decide continuar adelante: «Ya que los protestantes demuestran que no quieren saber nada con ningún concilio, el asunto deberá tratarse sólo entre católicos». Se han destruido las esperanzas «irénicas» de un cardenal Contarini o de un Melanchthon.

Convocado en Mantua en 1537 y después en Vicenza en 1538, el concilio sufre nuevos aplazamientos a causa de los desconcertantes «Coloquios de religión» que tienen lugar en Alemania *(Religionsgespräche)*. Finalmente, en 1542 es convocado en Trento, ciudad italiana del Imperio alemán que representa un lugar de compromiso, ya que los franceses no quieren ir a Alemania y los alemanes rehúsan ir a Italia. Trento era un principado episcopal del Imperio. El cardenal Cristóbal Madruzzo, obispo de Trento, era un príncipe alemán de cultura italiana, hábil anfitrión. Ello compensaba el inconveniente de tratarse de una pequeña ciudad de 6.000 habitantes y del clima excesivamente riguroso. Finalmente, en 1544, la paz de Crépy permite la reunión del concilio.

La asamblea se inició en la catedral de Trento el 13 de diciembre de 1545. El concilio se desarrollará en tres períodos durante dieciocho años. Al principio se reúnen tan sólo treinta obispos, al final 225 obispos. La asistencia fue siempre problemática. Los textos doctrinalmente más importantes (justificación, pecado original y tradición) serán votados por una asamblea que apenas cuenta con setenta padres. Es un concilio ecuménico, pero más por derecho que por su composición, que representa sobre todo al episcopado italiano e hispánico. Cabe mencionar su imprudente traslado a Bolonia, al final del primer período que supuso un gran riesgo, y dos largas interrupciones.

Durante el segundo período de Trento, ya muerto Lutero, y gracias a la infatigable actividad de Carlos V, los luteranos asisten al concilio. Se trata de un hecho casi simbólico. Permanecen allí durante casi medio año: de octubre de 1551 a marzo de 1552. Los asistentes son los príncipes Joaquín II de Brandeburgo, Cristóbal de Württenberg, Mauricio de Sajonia y los delegados de seis ciudades imperiales de Alemania del norte. El acuerdo fue imposible porque se ponían condiciones en buena medida inaceptables, como son la supresión de todos los decretos aprobados en el concilio y la vuelta a empezar de nuevo, la aceptación de los principios conciliaristas de Constanza y de Basilea, y que nadie prestara juramento de obediencia al papa. Todos los esfuerzos fueron inútiles.

Cabe reconocer que Trento, en lo que se refiere al aspecto dogmático y en relación con el luteranismo, fue un concilio «moderado», prudente. Es cierto que condena, pero sobre todo expone con claridad la doctrina católica común, evitando las tesis de escuela discutidas. Por tanto, doctrinalmente es un concilio sereno, de síntesis, no «antiprotestante», que se parece más a los concilios antiguos (como Calcedonia) que a los medievales. Así mismo lo reconoce Hans Küng en su libro sobre la justificación según Karl Barth[13].

El concilio iluminó problemas dogmáticos que ya se arrastraban desde antes de que apareciera Lutero. Fijó claramente las fronteras de la fe entre católicos y protestantes. Dogmáticamente hay que valorar los decretos sobre *la justificación* y *las fuentes de la revelación*. Se afirma como necesaria la *mediación eclesial...* Trento es un ejemplo de reflexión equilibrada, sobre todo en el decreto de la justificación: se rechaza la afirmación unilateral protestante y se enseña que, en el proceso hacia la justificación, es necesaria la gracia y también nuestra cooperación, porque la naturaleza humana no está totalmente corrompida ni privada de libertad. La gracia eficaz posibilita la obser-

13. H. Küng, *La justificación según Karl Barth,* Barcelona 1967. En la carta-prólogo del mismo K. Barth, este teólogo se admira de que el autor afirme tal coincidencia entre la teología sobre la justificación de Barth y la doctrina católica «bien entendida», cf. pp. 22-24.

vancia de los mandamientos; es decir, la vida moral del cristiano se enfoca a partir de su propia debilidad, pero saca al hombre de la pasividad y le hace capaz de realizar buenas obras. La inclinación al mal no significa que la naturaleza sea pecado en ella misma.

Honradamente parece que es lícito decir que el concilio «escuchó» a los luteranos y que Trento no creó ni acentuó la división. Lutero estaba mucho más bloqueado y se mostraba más intransigente. Pero ni la moderación doctrinal pudo hacer que Trento llegara a ser un concilio de unión. Las verdades «solucionadas» nunca lo son del todo, siempre se puede profundizar en ellas y completarlas. Trento tampoco es el término absoluto, no es el lugar donde la doctrina católica ha alcanzado su expresión definitiva. El padre D. Olivier afirma que Trento es «el único ejemplo de *comprensión* de Lutero por parte de los católicos en el siglo XVI»[14].

A pesar de todo, a causa de la polémica posterior y de la «guerra fría» intereclesial, Trento se ha convertido en un concilio mal visto por los protestantes y es una espina clavada en su sensibilidad. No hace mucho, en el III Congreso ecuménico europeo celebrado en Riva di Garda, cerca de Trento, en el documento titulado «El credo de nuestra esperanza», se afirmaba que: «Trento marcó una radicalización contra las tesis de la Reforma y provocó en muchos países persecuciones y guerras de religión muy sangrientas...».

Esto sólo ya revela que muchos protestantes ven aún en el concilio de Trento el origen de todos sus males. Pero históricamente no es exacto. Y si abandonamos los movimientos emocionales y los tópicos, la óptica de la historia ya no es aquélla. En la misma asamblea, a la sombra de la ciudad de Trento, se convenció con argumentos y se pudo eliminar aquel juicio negativo sobre el tridentino.

Por ello, en la clausura del mencionado III Congreso ecuménico europeo, que tuvo lugar en la misma catedral de Tren-

14. D. Olivier, *art. cit.:* Concilium (1976) 160; cf. A. Prosperi, *Lutero al Concilio di Trento,* en *Lutero in Italia, o. c.,* 95-114.

to, el domingo 7 de octubre de 1984, el cardenal Basil Hume pudo afirmar: «Lo que aquí sucedió hace ahora cuatro siglos tiene un significado importante para los católicos. El concilio de Trento no es un obstáculo para la unidad. Aquel concilio subrayó la importancia de unas verdades que, incluso en nuestros días, están en la base del diálogo ecuménico»[15].

5. *El desengaño y la muerte*

Cuando se escribe la historia de la Reforma no acostumbran a aparecer la enfermedad y la muerte de Lutero. El reformador se va eclipsando hasta que desaparece, pero de sus últimos días ni se habla. Es verdad, su fin fue en cierto modo triste, decadente.

Lutero, ya después de 1525, ha perdido mucha popularidad a causa de su actuación contra la rebelión de los campesinos. Su fama espiritual y profética ha entrado en declive. Esta segunda parte de su vida, por lo que dice en sus predicaciones y escritos, alcanza un tono más amargo, deprimido y hostil; ve siempre enemigos, por todas partes.

En Alemania los luteranos no conseguían la unidad que deseaban los príncipes para oponerse eficazmente a Carlos V. Ni como «partido» son un grupo compacto. Entre Lutero y Zwinglio, por ejemplo, las diferencias doctrinales eran considerables (sobre la predestinación, la eucaristía). Y no hablemos de los otros reformados más allá del mundo alemán.

Lutero estaba enfermo, pero no cuidaba su salud y no obedecía a los médicos. A menudo tenía ataques, y en 1537, atemorizado por uno más fuerte (se trataba de un cólico nefrítico), pide al pastor Juan Bugenhagen que lo confiese y le dé la absolución. Habla mucho de sus dolencias y se lamenta de ellas, pero mantiene su actividad hasta el final. Relaciona o confunde sus enfermedades con los acontecimientos negativos

15. Cf. J. A. Infantes Florido, *III Congreso Ecuménico Europeo. El ecumenismo en la esperanza:* Ecclesia (1984) 1396-1397.

que ocurren: «Estoy enfermo y malhumorado por el enojo que me ocasionan las cosas y las dolencias. Ojalá Dios me llame pronto, misericordiosamente. Bastantes males he hecho, he visto y he sufrido», escribía a Melanchthon a finales de 1541. Pero aún vivió tres años más [16].

En sus últimos años habla a menudo de la proximidad del fin del mundo y de castigos: «Estoy cansado y harto de vivir. El mundo está lleno de demonios», escribe en 1543. Y cuando le dicen que el emperador ha convocado una dieta y el papa un concilio, les contesta: «No me importan ni las dietas ni los concilios; no creo, ni espero, ni pienso en ellos. Todo es vanidad de vanidades».

En estos momentos las disensiones entre los protestantes inquietan mucho a Lutero. En Wittenberg mismo no se encontraba a gusto porque no había unanimidad a su alrededor. Parece que en 1545 huye patéticamente de esta ciudad y marcha a Leipzig con ánimo de no volver a Wittenberg si no puede ser obedecido. Que su propósito es firme lo revela una carta suya escrita a su mujer: «A mi amable y querida esposa Catalina Lutero de Bora, predicadora, cervecera, jardinera y otras cosas más. Gracia y paz... Yo desearía no volver a Wittenberg. Mi corazón se ha enfriado, de forma que no iría con gusto allí. Quisiera que tú vendieses el jardín, el campillo, la casa y el corral... Prefiero girovagar y comer el pan de limosna antes que turbar y atormentar los últimos días de mi vejez con los desórdenes de Wittenberg. Huyamos de esta Sodoma... Estoy cansado de la ciudad y no quiero regresar a ella» [17]. Llega a comparar la confusión de Wittenberg con la de Roma, por lo que respecta a las costumbres. Esta «huida» de Wittenberg no perduró: presionado por Melanchthon y por el príncipe, volvió allí antes que se cumpliera un mes de su marcha.

Y predicó hasta el fin; y en el viaje que tuvo que emprender para poner paz a un asunto interno de los condes de Mansfeld,

16. Cf. García Villoslada II, 557-562.

17. Cuando parte de Wittenberg por última vez escribe a su esposa diversas cartas de tono afectuoso, dándole advertencias concretas, sobre asuntos varios: cf. *Ibid.*, 557 ss.

murió ocasionalmente en Eisleben, la ciudad de su nacimiento. En el momento de su muerte pronunció esta oración que nos han transmitido los que se hallaban presentes: «¡Oh Padre mío celestial, Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, Dios de toda consolación! Yo te agradezco el haberme revelado a tu amado Hijo Jesucristo, en quien creo, a quien he predicado y confesado, a quien he amado y alabado, a quien deshonran, persiguen y blasfeman el miserable papa y todos los impíos... Tengo que dejar ya este cuerpo y partir de esta vida, pero sé cierto que contigo permaneceré eternamente y nadie me arrebatará de tus manos»[18]. La oración es propia de él: piedad sincera, protagonismo personal y odio al papa hasta la muerte y sin arrepentimiento.

Muere el 18 de febrero de 1546. Le sobreviven su esposa y cuatro hijos. En el testamento que hace ante él mismo «como notario de Dios y testimonio de su evangelio», lo deja todo a Catalina y no a los hijos.

Fue enterrado en Wittenberg el día 22, en la iglesia del castillo donde había predicado tantos sermones, al lado del príncipe Federico de Sajonia, su protector. La tumba se encuentra en el suelo y lleva una leyenda en una plancha metálica. Melanchthon hizo inscribir allí unos versos latinos[19].

18. Esta oración debe ser auténtica, pues son diversos los testigos presenciales que nos la transmitieron con pocas variantes: cf. *Ibid.*, 574-575.

19. Sobre las tumbas de Lutero y de Melanchthon en la Schlosskirche de Wittenberg y para la inscripción que cito, cf. *supra:* cap. II, nota 15.

10
El Luteranismo sin Lutero

1. *Protestantes fuera de Alemania*

En la segunda dieta de Espira, celebrada en abril de 1529, cinco príncipes y 14 ciudades «protestaron» contra la anulación de la libertad que les había sido concedida tres años antes. Es aquí cuando se introduce el absurdo apelativo de *protestantes:* «Protestamos ante Dios, el único creador, conservador, redentor y salvador, y que un día será nuestro juez, y así mismo ante todos los hombres y todas las criaturas, que no consentimos ni nos adherimos en forma alguna al decreto propuesto en todas aquellas cosas que son contrarias a Dios y a su santa Palabra, a nuestra recta conciencia, a la salvación de nuestras almas y al último decreto de Espira» [1]. El nombre de *protestantes* acaba de entrar en la historia.

Este nombre, a pesar de que no expresa la realidad que encierra, nos sirve para englobar la Reforma entera, tanto la de Lutero como la de Calvino o la de Zwinglio, y también (aunque más impropiamente) la de la iglesia de Inglaterra.

El protestantismo es una realidad compleja y plural. Sólo en cierta manera podemos decir que todos los protestantes provienen de Lutero y que doctrinalmente dependen de él. No se

1. Se refiere a la dieta de Espira de 1526: cf. García Villoslada II, 288-292. Al frente de la protesta está el príncipe elector Juan de Sajonia.

puede afirmar que cada uno de estos movimientos tiene su origen directo en Lutero y que derivan de su Reforma por progresivas escisiones, como a veces se ha señalado. Existía un amplio clamor de reforma y un movimiento de contestación a la Iglesia extendido por todas partes, y que, incluso doctrinalmente, presentaba notables coincidencias y puntos de partida comunes. Martín Lutero fue el principal intérprete de este movimiento y el portavoz más reconocido. Pero su reforma, iniciada en Sajonia, viene acompañada de otras reformas paralelas, contemporáneas y, eso sí, coincidentes en lo esencial. Ello quiere decir que tenían un mismo objetivo o que rechazaban las mismas desviaciones, lo cual proporciona un indiscutible espíritu unitario al movimiento reformador; pero no forman un grupo compacto. En el proceso histórico de estos grupos, así como en sus formulaciones doctrinales y, mucho más aún, en la organización comunitaria, las diversas reformas son completamente autónomas respecto del teólogo de Wittenberg. Lutero no es un jefe único ni un factor de unidad. Sin embargo, aunque no se pretende conseguir una unidad doctrinal, el núcleo teológico de todos es esencialmente luterano.

Podríamos decir que la Reforma del siglo XVI es un movimiento bastante coincidente y uniforme, pero que no constituye institucionalmente un grupo único, sino que desemboca en diversas iglesias y colectivos. Podemos establecer estos cuatro grupos:

— *Los luteranos:* Algunas de estas iglesias, las que reconocen a Lutero como padre, llevarán el nombre oficial de *iglesias evangélicas,* y hoy la mayor parte de ellas están afiliadas a la «Federación luterana mundial».

— *Los calvinistas:* En cambio, reciben el nombre de *iglesias reformadas* las que reconocen su origen y constitución en Juan Calvino, casi todas vinculadas en la actualidad a la «Alianza reformada mundial».

— *Los anglicanos:* No deben considerarse propiamente protestantes. Se integran en la *Comunión anglicana,* que se acerca más a la ortodoxia oriental y al catolicismo romano. Sin embargo, a causa de la influencia que recibieran en un segundo

momento de misioneros enviados por la Reforma centroeuropea, evolucionaron hacia postulados protestantes. Lo más exacto sería decir que mantienen una posición a «medio camino» entre el catolicismo y el protestantismo.

— *El protestantismo radical:* Finalmente convendría mencionar un cuarto grupo: las *iglesias libres* y las *sectas*, muchas de las cuales tienen su origen en el protestantismo. Es arriesgado colocarlos en un solo grupo, pero pueden ser consideradas como «*la reforma de la Reforma*». Es decir, constituyen el protestantismo radical, que lleva al extremo ciertos postulados de la teología luterana sin ningún tipo de freno. Por una parte son los herederos de los anabaptistas, pero sobre todo son el resultado de los sucesivos «movimientos de despertar» *(revival)*, que con tanta facilidad van naciendo en el seno de las iglesias protestantes, oponiéndose a la institución oficial y, finalmente, separándose de ella.

En estos colectivos que hemos descrito se agota todo el panorama de las iglesias y comunidades derivadas de la Reforma.

a) *Juan Calvino*

¿Hace falta hablar de Calvino en un libro dedicado a Lutero?

Entre todos los reformadores, el más importante después de Lutero es Calvino. Este francés, inteligente y decidido, destaca porque fundó una iglesia propiamente dicha, cosa que no consiguió Lutero. El reformador alemán, más ocupado en predicar y escribir sobre la fe personal y la iglesia interior, no dedicó demasiada atención al aspecto institucional, y dejó la organización de la iglesia en manos de los príncipes seculares.

La obra reformadora de Calvino, después de otros intentos, cristaliza en Ginebra.

A la ciudad de Ginebra también había llegado la innovación religiosa, y desde 1532 era incitada por un predicador francés, Guillermo Farel, antiguo miembro del «Cenáculo de

Meaux» y bastante exaltado. Fue él quien obtuvo del consejo municipal la declaración de religión oficial para la fe reformada, que inmediatamente ocupó las principales iglesias de la ciudad (1535). Ginebra dependía del ducado de Saboya y el obispo tenía jurisdicción feudal en la ciudad. Pero con el triunfo de la Reforma, el obispo marchó de allí y se estableció con su cabildo en Annecy.

El impetuoso Farel no conseguía poner orden en la ciudad y pidió ayuda a Calvino.

«El segundo patriarca de la Reforma», tal como lo llamó Bossuet, era más lúcido y coherente que Lutero; quizá no tan profundo, pero mucho más hábil. Había nacido en Noyon (Picardía), pequeña ciudad que se encuentra a menos de 100 kilómetros al norte de París. Su padre era abogado del cabildo de la catedral y lo encaminó hacia la carrera jurídica. Calvino cursó sus estudios en París, Orleans y Bourges. Es curioso que en París fuera alumno del severísimo colegio de Monteagudo, por el que también pasaron Erasmo e Ignacio[2].

Los franceses simpatizantes con la Reforma tuvieron que huir y se establecieron normalmente en las regiones cercanas de Alsacia y en la que más tarde será la Suiza «francesa». Calvino mismo es instado por Farel a quedarse en Ginebra cuando se hallaba de paso por la ciudad, camino de Estrasburgo (1536). Cuando el reformador francés inicia su tarea en Ginebra ya hacía casi 20 años que Lutero había dado comienzo a la rebelión religiosa con las 95 tesis.

El pensamiento religioso de Calvino está recogido en su obra principal: *Religionis christianae institutio,* escrita desde Basilea en 1536. La «Institución» presenta una fe totalmente distinta del catolicismo en el dogma, los sacramentos y el culto.

2. El célebre Colegio de Monteagudo, en la Universidad de París, fundado por Jan Standonck, tuvo como alumnos a Calvino, Erasmo e Ignacio de Loyola. Juan Calvino fue alumno por lo menos durante 5 años (1524-1529), mientras que los otros dos no debían permanecer mucho más de un año. San Ignacio desde febrero de 1528 a agosto de 1529. Erasmo, que estuvo en torno a 1527, critica duramente el régimen de este colegio: cf. A.M. Schmidt, *Jean Calvin et la tradition calvinienne,* Paris 1965, 9; R. García Villoslada, *Loyola y Erasmo,* Madrid 1965, 42, nota 23.

Se trata de una especie de catecismo de adultos, de pequeño formato y unas 500 páginas, que corre rápidamente de mano en mano y que sirve de instrumento para un proselitismo discreto y eficaz. Se hacen muchas ediciones en latín y en francés, y se convierte en el auténtico manual de los protestantes por su rigor y claridad.

En Ginebra, Calvino ejerce el cargo de predicador con gran energía. De temperamento absoluto, introduce una severa disciplina eclesiástica que de entrada desencadena una sorda oposición. Calvino y Farel son expulsados de la ciudad. Es entonces cuando Calvino regresa a Estrasburgo, donde ejercerá como pastor de la comunidad de emigrantes franceses. Pero tres años más tarde es llamado de nuevo a Ginebra, y allí recibe una triunfal acogida. Ahora obtiene una gran influencia en la vida política de la ciudad, al mismo tiempo que prosigue su trabajo como teólogo, escritor y reformador de la Iglesia. Es infatigable y genial, lúcido y eficacísimo organizador, «tal como corresponde a un buen representante del espíritu francés», en palabras del historiador alemán Bilhmeyer.

Ciertamente, lo más destacable de Calvino es la organización de una iglesia muy activa. Hace una síntesis admirable entre el espíritu y la norma, la libertad y la institución. Quiere evitar los peligros de los espirituales radicales («la iglesia de los santos», meramente interior) y, por otro lado, el riesgo de los católicos (la iglesia organización externa y visible). El decide salvar tanto la santidad, es decir, la invisibilidad de la Iglesia, como la unidad visible, que cree necesaria para evitar la anarquía. Asimismo, Calvino mantiene el principio de Lutero: «la Iglesia existe allí donde la palabra de Dios es predicada y escuchada en toda su pureza y los sacramentos son administrados de acuerdo con la institución de Cristo». Pero esta Iglesia se concreta, incluso más que para Lutero, en la comunidad de los elegidos, de los *predestinados,* dice él. Al mismo tiempo —un poco a remolque de los acontecimientos— le va dando una organización visible y sobre todo un equipamiento ministerial. Lutero había disuelto la iglesia jerárquica en el sacerdocio universal. Calvino no acepta la jerarquía de tipo católico (obis-

po de Roma, obispos, presbíteros, fieles), pero evita decididamente el peligro luterano de incoherencia y de desgobierno. Establece una organización eclesial calcada, según él, de la iglesia primitiva, y ordena una jerarquía que se concreta en cuatro oficios: los *pastores,* los *doctores,* los *presbíteros* y los *diáconos.* A este ministerio jerárquico se accede por la imposición de las manos. Por tanto, está pensada como una jerarquía propiamente dicha (aunque no de orden sacramental). El sacerdocio universal de los fieles es sólo de carácter espiritual, mientras que a los ministros se les confía la predicación y los sacramentos.

Queda bien claro que, según Calvino, la Iglesia se define sobre todo por la palabra y los sacramentos, pero ha introducido ciertos aspectos de visibilidad y de jerarquía, aunque sólo para garantizar la pureza de la predicación y del culto.

A pesar de la resistencia de la alegre aristocracia ginebrina y de algunos elementos burgueses, la estructura eclesiástica de Calvino se iba consolidando en la ciudad. Ginebra se convierte en «la ciudad del Señor», hogar del cristianismo auténtico, «la Roma protestante», organizada, severa y eficaz, hacia donde se dirigen los disidentes religiosos de todos los países y especialmente de Francia, Italia y también de Inglaterra. En 1559 se fundó en Ginebra la *Academia teológica,* cuyo director fue Teodoro de Beza, el más fiel colaborador de Calvino y su futuro sucesor. La Academia se convirtió en un auténtico «seminario de misioneros protestantes» que eran enviados a todas partes de Europa.

Así, mientras el luteranismo se difundía por Alemania del Norte y los países escandinavos, el protestantismo de tipo calvinista, ya en vida de Juan Calvino, se extendía, desde Ginebra, por Suiza, Francia, Holanda, Escocia, y también por Inglaterra, Suecia, Polonia, Hungría y algunos estados alemanes. En todas partes surgían comunidades reformadas que se organizaban según el rígido modelo ginebrino. Incluso llegó a la misma tierra de Lutero (es el llamado criptocalvinismo de Sajonia y otras regiones).

Lo que acontece en Inglaterra es muy sintomático: los sueños teocráticos de los puritanos se inspiran en el calvinismo, que, por otra parte, muy a menudo y de forma discontinua, ha seducido a los que querían renovar la iglesia anglicana. Los ingleses, especialmente los exiliados y emigrantes a las colonias de América del Norte, tuvieron ocasión de confrontar allí su propia iglesia con las prácticas luteranas y la organización calvinista. Cuando pudieron volver a Inglaterra, después de la muerte de la reina María Tudor, muchos de ellos ya se habían decantado por aquel tipo de iglesias que eran «las mejor reformadas», es decir, las de tipo calvinista [3].

La *Iglesia reformada,* que es como se llamó definitivamente al calvinismo, se convertía en una iglesia militante de estructura internacional; el principal adversario del catolicismo en la época de la Contrarreforma. Alguien ha comparado el nervio y la capacidad de eficacia de los calvinistas con el de los jesuitas en la iglesia católica. La agudeza de esta afirmación no la hace menos inexacta. En todo caso ello no tendría nada que ver con el mismo san Ignacio cuando, en París, ponía en guardia a sus seguidores, tanto contra el luteranismo como contra el misticismo evangélico de Lefèvre d'Etaples. En la actualidad parece evidente que Ignacio de Loyola, en sus siete años de estancia en París, se habría dado cuenta del grave peligro que suponía el fenómeno luterano. Pero cuando deja París en 1535 ya ha redactado sus famosas «Reglas para sentir con la Iglesia», y por entonces Calvino aún no había llegado a Ginebra [4].

3. Cf. G. Tavard, *El protestantismo,* Andorra 1960, 58-60.

4. P. de Leturia, en 1942, afirmaba que «para Ignacio el enemigo era el misticismo adogmáticamente evangélico de Lefèvre d'Etaples y el semirracionalismo interior y humanista de la Philosophia Christi de Erasmo». En cambio según R. G. Villoslada, las *reglas* no van contra Erasmo sino contra Lutero. Las 18 *Reglas para sentir con la Iglesia,* añadidas al libro de los Ejercicios, fueron escritas en París antes de 1535, excepto las cinco últimas que ya «deben situarse en el ambiente italiano de 1539 a 1541»: cf. R. García Villoslada, *Loyola y Erasmo, o. c.,* 168 ss, esp. 169, n. 65; cf. también A. Guillermou, *St. Ignace de Loyola et la Compagnie de Jesús,* Paris 1960; *Les Jésuites,* Paris 1963; W. V. Bangert, *Historia de la Compañía de Jesús,* Santander 1981.

Curiosamente, el espíritu militar que en ocasiones se atribuye a Ignacio al fundar la Compañía —nombre que hace referencia más a los «compañeros» de Jesús que a un ejército en orden de batalla— bien podría ser atribuido con más razón a Calvino. En efecto, en la respuesta que éste da al cardenal Sadolet, que invitaba paternalmente a los ginebrinos a retornar a la iglesia romana, hace la apología de su obra utilizando una metáfora militar. Calvino se imagina a sí mismo ante Dios, bajo el aspecto de un simple soldado que, contemplando la desbandada del ejército provocada por el pánico, a pesar de no tener ningún grado, se ve obligado a reagrupar a los sobrevivientes: «No debe ser considerado traidor —dice en su respuesta a Sadolet— aquel que, viendo a los soldados desperdigados y disgregados, errantes y abandonados por sus pastores, alza la insignia capitana y los convoca y reúne. Porque todos los vuestros, Señor, estaban de tal manera perdidos que no sólo no podían escuchar los mandatos, sino que hasta se habían olvidado de su capitán, y del combate, y del juramento que habían hecho. Y entonces, para salvarlos de tal error, no he alzado una bandera extranjera, sino vuestro noble estandarte, el que necesariamente debemos seguir si queremos enrolarnos con la gente de vuestro pueblo»[5].

En lo que se refiere a la doctrina, Calvino depende de Lutero en todas las cuestiones fundamentales, pero con aquella originalidad que antes hemos mencionado, porque sabe unir individuo e iglesia, libertad cristiana y autoridad eclesiástica en una gran síntesis. Su pensamiento sobre Dios está completamente dominado por la idea de la majestad infinita y de la glorificación que sólo Dios puede conceder, y culmina en la doctrina de la *predestinación absoluta.* Pertenecen a la Iglesia sólo los predestinados. Estos tienen asegurada la salvación eterna y son instrumento de Dios, comprometidos totalmente en el progreso de sus facultades morales. Es este Dios implacable de la predestinación que da aquel tono tétrico y terrible al

5. Citado por A. M. Schmidt, *o. c.*, 46-47 («Recueil des opuscles de M. Jean Calvin», Genève 1566).

calvinismo. Pero la seriedad y la exigencia personal han templado la dimensión ética. El calvinista no pretende modificar el designio divino a su favor a base de buenas obras, pero ve en el progreso la confirmación de una vocación terrenal y de la bendición de Dios[6].

En cuanto a la doctrina sobre la *eucaristía,* Calvino se sitúa a medio camino entre Lutero y Zwinglio: propugna una *presencia simbólico-virtual.* Es decir, por una parte, el pan sólo es un símbolo del cuerpo de Cristo, y, por otra, admite una eficacia real del Cuerpo glorioso que sirve de alimento al que lo recibe con fe. Pero sólo los predestinados reciben este alimento.

Resumiendo, Calvino completa la doctrina luterana sobre todo en estos tres aspectos: la idea de la predestinación absoluta, la teología eucarística de la presencia virtual y, especialmente, una eclesiología reformada y muy eficaz. Para Calvino la Iglesia debe ser «une communauté vivante et consciente, une image imparfaite et prophétique du royaume de Dieu»[7].

Sólo he mencionado a Zwinglio de paso. Quizá alguien lo eche de menos junto a los grandes reformadores. Ciertamente es el principal líder del protestantismo en la Suiza alemana.

Pero Ulrico Zwinglio (1484-1531), párroco, canónigo y reformador de Zurich, depende teológicamente de Lutero, aunque es mucho más radical y acaba enfrentándose y separándose de él. No posee la categoría doctrinal y moral de Lutero y de Calvino. Predicador exaltado, sobresale porque sólo acepta la Escritura, desvirtúa la eucaristía y somete toda la organización eclesiástica al consejo municipal. Muerto en la batalla de Kappel, su obra es muy efímera, y el zwinglianismo sólo perdurará

6. Cf. Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo,* Barcelona 1969.

7. Sobre el calvinismo, cf. P. Imbart la Tour, *Les origines de la Réforma. IV: Calvin et l'Institution chrétienne,* Paris 1935; F. Wendel, *Calvin, sources et evolution de sa pensée religieuse,* Paris 1950; J. Rilliet, *Jean Calvin,* Paris 1963; J. Cadier, *Calvin,* Paris 1967; A. Ganoczy, *Le jeune Calvin,* Wiesbaden 1966; T. B. van Halsema, *Así fue Calvino,* Grand Rapids, Michigan 1977; J. Larriba, *Eclesiología y antropología de Calvino,* Madrid 1975.

uniéndose al calvinismo. Hoy no existe como grupo reformado independiente [8].

b) *El anglicanismo*

¿Cuál es la influencia de Lutero en la Reforma inglesa? Es menor, pero de ninguna forma inexistente.

La causa inmediata de la separación de Inglaterra es de sobras conocida: la cuestión matrimonial del rey Enrique VIII, o quizá mejor, su deseo obsesivo de tener un heredero. Con todo, entre tantos apasionamientos, que desencadenaron una auténtica tempestad religiosa, aún no puede hablarse de protestantismo. Enrique VIII en persona había escrito un tratado antiluterano [9]. Sin embargo, el ambiente socio-religioso de Inglaterra no está totalmente libre de ideas luteranas, y junto a aquellos acontecimientos desgraciados, al sentimiento nacionalista y al anticlericalismo manifiesto, especialmente en la Cámara de los Comunes, al humanismo crítico y al precedente del wiclefismo, nunca del todo apagado, hay que contar también con la llegada clandestina de escritos de Lutero que propagaban sus doctrinas en círculos minoritarios.

En 1534 Enrique VIII mandó anular su matrimonio con Catalina de Aragón y se casó con Ana Bolena. No hizo nada que pudiera parecer una reforma religiosa. Sólo era un cisma. Sin embargo, pronto nombró para la sede primada de Canterbury a Thomas Cranmer, que secretamente ya era protestante.

El arzobispo Cranmer fue el responsable principal de la reforma de la Iglesia en Inglaterra, especialmente durante el reinado del joven Eduardo VI, hijo y sucesor de Enrique VIII. No es un reformador de la categoría de Lutero o de Calvino. Es un hombre frío, gris, tortuoso, pero muy eficaz. Ya en sus tiempos de estudiante en Cambridge leía en secreto las obras de Lutero. Cuando fue arzobispo, durante veinte años, lenta e

8. Cf. W. Köhler, *Uldrych Zwingli*, Leipzig 1983.

9. «Assertio septem sacramentorum» (Declaración de los 7 sacramentos), de 1521. Fue escrito en contra de *La cautividad babilónica de la Iglesia* de M. Lutero.

implacablemente fue «protestantizando» la iglesia de Inglaterra. El era sólo liturgista y patrólogo, y no demasiado erudito; un intelectual indeciso, paciente, adaptable, pero tenaz. Lleva a cabo la reforma a base de difundir la Biblia y de escribir libros de oraciones litúrgicas. Solicitó la venida a Inglaterra de diversos teólogos protestantes del continente, que ayudaron a consolidar la reforma en la isla. El mismo Calvino envió instrucciones escritas. Bajo la influencia del primado, buena parte de los obispos propugna teorías moderadamente luteranas. El resultado fue una iglesia con «liturgia papista y artículos calvinistas».

El gran instrumento es un libro de liturgia, el *Book of Common Prayer* (1549), obra de Thomas Cranmer y Hugh Latimer. En 1553 se prepara una nueva profesión de fe, redactada por Cranmer: la doctrina es reformada pero se conserva el episcopado. Pretende «ser católica, pero evitando las tradiciones medievales posteriores de Roma y también los excesos de los anabaptistas».

La reina María Tudor, que heredará la corona después de su hermano, es sinceramente católica: una mujer inteligente y virtuosa, pero obsesionada por hacer del retorno al catolicismo una bandera de reivindicación. Era demasiado tarde: veinte años de cisma y seis de calvinismo hicieron imposible su intento y lo convirtieron en una «contrarrevolución». María la católica presidió cinco años de represión. Cranmer y Latimer murieron mártires (1555). La restauración católica fue mal conducida y no pudo perdurar. Incluso Roma le aconsejaba una actitud más moderada. Según el historiador y obispo anglicano S. Neill, el sentido práctico de los ingleses la rechazó y sólo sirvió «para poner en evidencia que el catolicismo romano nunca más volvería a ser la fe de la nación inglesa» [10].

Por ello, cuando Isabel I heredó la corona a los 25 años de edad, intentó que las cosas volvieran al principio. Teniendo en cuenta todo lo que había pasado, optó por la «vía media»: *ni revolución ni contrarrevolución*». Los siete artículos de Enrique

10. S. Neill, *El anglicanismo*, Barcelona 1966, 89.

VIII le parecían demasiado «papistas»; los 42 artículos de Eduardo VI demasiado «protestantes». En el sínodo de Londres hace redactar otros nuevos que, aprobados por el parlamento, son los 39 artículos que se convertirán en ley de estado en 1571. A todo el mundo se le exige el juramento de estos artículos, lo cual supondrá la marginación civil (y a veces la persecución) para todos los no-anglicanos. La Biblia es la única fuente de la fe; se niega el purgatorio, las indulgencias y el culto a las imágenes y a las reliquias. El *Prayer Book* también es modificado —y lo será repetidamente— con retoques menos anticatólicos. Está muy claro: la reina Isabel no quiere depender ni de Ginebra ni de Roma. Sin embargo, el resultado es una iglesia institucionalmente católica (episcopado y siete sacramentos), pero separada de Roma; con una profesión de fe tradicional, pero interpretada bastante de acuerdo con la doctrina calvinista moderada.

Junto a la Biblia, los anglicanos apelan cada vez más a los padres y a la historia de la Iglesia primitiva. Es desde esta perspectiva que ha de entenderse el papel del rey como cabeza de la Iglesia. El primado es realmente el arzobispo de Canterbury. El monarca sólo ejerce la jurisdicción: «La reina no reivindica en la Iglesia la autoridad y la potestad de los ministros del culto, sino sólo aquella autoridad que se otorgaba desde la *antigüedad* a la corona imperial de este reino. Es decir, bajo la mirada divina, tener soberanía y reinar sobre cualquier categoría de personas nacidas en el reino, cualquiera que sea su estado, eclesiástico o laico, sobre sus posesiones y tierras, de tal manera que ningún otro poder pueda o haya de tener autoridad sobre estas gentes». O como se decía en unos cánones redactados en la época de Jaime I, en 1604: «Se concede a la real majestad en las causas eclesiásticas la misma autoridad que los reyes tenían en el pueblo de Israel y los emperadores cristianos en la Iglesia primitiva».

Esta conciencia de retorno a los primeros tiempos de la Iglesia —la auténtica y legítima Iglesia, sin desviaciones hacia ningún lado— se refleja en el testamento de un pastor ejemplar como era el obispo Ken: «Muero en la santa fe católica y

apostólica profesada por toda la Iglesia antes de la división entre oriente y occidente; mas precisamente muero en la comunión de la iglesia anglicana, que se distingue de todas las innovaciones papales y puritanas, y que se adhiere a la doctrina de la cruz» [11].

Esta dialéctica interna hace que la iglesia anglicana sea una iglesia donde conviven diversas tendencias: la *iglesia alta* se decanta hacia el catolicismo; la *iglesia baja* hacia el protestantismo. A través de su historia ha soportado estirones hacia uno u otro lado. En el siglo XVII, *los puritanos* desencadenan una revolución religiosa basados en el calvinismo más radical contra la iglesia anglicana, a la que acusan de «papista», «idólatra» y contraria a las Escrituras. La rebelión religiosa pasa a ser también social y política, y conduce al derrocamiento de la monarquía (Oliver Cronwell y los republicanos). En el siglo XVIII, del mismo seno del anglicanismo y como reacción contra el relajamiento y contra el deísmo racionalista, nace un movimiento de renovación espiritual: el *metodismo* de los hermanos John y Charles Wesley. Estos mantienen substancialmente la teología anglicana, pero se acercan a las formas de piedad católicas; sin embargo, en lo que respecta a la institución eclesial se decantan hacia el calvinismo. Rechazados por la iglesia oficial, acaban separándose de ella. Y, finalmente, en el siglo XIX, el *Movimiento de Oxford* (Keble, Pusey, Newman) representa un clarísimo retorno a la espiritualidad medieval y un acercamiento al catolicismo.

De este modo nos encontramos ante una iglesia mitad católica y mitad protestante. Esta situación de «medio camino» y estos movimientos internos hacia un lado o hacia otro, han hecho del anglicanismo un colectivo cristiano bastante tolerante y casi irénico, cuna de muchas iniciativas de mediación, de diálogo y de ecumenismo [12].

11. A. D. Toledano, *L'Anglicanisme,* Paris 1957, 77.

12. Sobre el anglicanismo, además de los citados S. Neill y A. D. Toledano, cf. también L. J. Rataboul, *L'Anglicanisme,* Paris 1982; Ph. Hughes, *The Reformation in England,* 3 vols., London 1950; A. D. Dickens, *The Englisch Reforma-*

c) *Las iglesias libres y las sectas*

Ya hace algunos años que el filósofo Ernst Bloch escribió su libro: *Thomas Münzer, teólogo de la revolución*[13].

El interés que ha despertado este oscuro personaje de la primera época luterana se explica por su radicalismo en los planteamientos religiosos y su liderato político durante la guerra de los campesinos. Münzer representa la utopía luterana llevada al extremo, desaforada, sin fronteras, que le condujo al enfrentamiento con el mismo Lutero.

Bloch escribe una sugerente historia del líder de una secta de *puros*, que rechazaban cualquier transacción o rebaja en su ideal.

Sí, ya en vida de Lutero aparecen estos radicalismos revolucionarios que lo obligan a bajar desde Wartburg para frenar la subversión en Wittenberg, y, más tarde, para hacer frente al extremismo religioso de los anabaptistas y de los campesinos rebeldes. Pero debemos admitir que el fenómeno del protestantismo radical o revolucionario es bastante lógico y proviene del mismo subjetivismo luterano y de la interpretación particularista de la Biblia.

Desde los inicios, en tiempos de Lutero, hasta hoy, se han multiplicado continuamente las comunidades radicales y las sectas más o menos cristianas. Aunque no podemos medirlas todas por el mismo rasero, en su conjunto representan un fenómeno derivado del protestantismo. Llevan los principios a las últimas consecuencias, con espíritu de ruptura y de anarquía. Modernamente han proliferado mucho, principalmente en los Estados Unidos, país de libertad religiosa por antonomasia, y donde no todas representan el ala «izquierda» del protestantismo, ya que algunas de ellas ni siquiera parecen cristianas.

Sin embargo, no puede negarse que en muchos de estos grupos —y haciendo un esfuerzo de comprensión por ciertas

tion, London 1964; J. F. Mc Gregor-B. Reay, *Radical Religion in English Revolution*, Oxford 1984.

13. E. Bloch, *Thomas Münzer, teólogo de la revolución*, Madrid 1968. Cf. También U. Gastaldi, *Storia dell'Anabattismo* (t. I y II), Torino 1981.

excentricidades— hay valores auténticamente religiosos e incluso evangélicos. Nunca deben confundirse las iglesias protestantes con las sectas, a pesar de que muchas de ellas provienen del protestantismo. La confusión es fruto de la ignorancia, y no es justa. Hay una norma práctica para distinguirlas: son iglesias las reconocidas por el Consejo ecuménico (de Ginebra) y deben ser consideradas como sectas aquellas que no están reconocidas. Pero hay razones más profundas: todas las iglesias y comunidades eclesiales (así las llama el Vaticano II) profesan la fe en la Trinidad y en Jesús como Hijo de Dios, Señor y Salvador; aceptan la Biblia como norma de fe y de vida; practican el bautismo (también de los niños) y celebran la Cena; tienen una actitud misionera y de presencia en la sociedad para impregnarla de valores cristianos... En cambio, la secta es definida como «una comunidad de voluntarios que se reúnen libremente, de tal manera que una persona nunca nace en una secta, sino que ingresa en ella después de una conversión consciente» [14].

Las sectas son sociedades constituidas por un pequeño grupo separado del resto; interpretan la Biblia literalmente y de forma simplista; no admiten la jerarquía y tienen una fe inflexible; practican un proselitismo indiscriminado y bautizan sólo a los adultos. Hay muchas diferencias entre ellas, pero todas pretenden sinceramente —aunque resulte un poco ingenuo— volver a los primeros tiempos del cristianismo. Y, en medio de los cambios del mundo y de la iglesia, sienten la necesidad de agruparse en un colectivo bien organizado, con respuestas precisas e inmutables. Ellos son los únicos que poseen la verdad; son el pequeño rebaño de los elegidos. Insisten en el anuncio del fin del mundo y del juicio, y en una moral de reglas estrictas. De hecho, con una lectura así, parcial y forzada de la Biblia, pierden el verdadero sentido y su mensaje central: Dios es Padre y nos salva [15].

14. Ernest Tröltsch, citado por J. Estruch, *Iglesia y secta,* en *Los protestantes españoles,* Barcelona 1968, 207.

15. Sobre las sectas, cf.: G. Welter, *Histoire des sectes chrétiennes,* Paris 1950; M. Colinon, *El fenómeno de las sectas,* Andorra 1961; H. Ch. Chery, *La*

La proliferación de sectas que han surgido del protestantismo es un fenómeno que no ha tenido lugar en el catolicismo ni entre los ortodoxos. La Iglesia católica ha controlado mejor los particularismos. Se ha dicho que el fenómeno de las sectas en el mundo protestante se podría comparar al de las órdenes religiosas y congregaciones nacidas en el ámbito católico. Aquí las tendencias espirituales son encaminadas de forma institucional; en cambio en el protestantismo no encuentran más salidas que la escisión en pequeños grupos. En verdad es una afirmación exagerada, pero históricamente encontramos algunos paralelismos, sobre todo teniendo en cuenta el liderato excepcional del fundador y la autonomía de sus actividades en relación con la iglesia particular. Quizá sociológicamente se podría admitir que cumplen esta función [16]. Sin embargo, también es cierto que algunos católicos o grupos de católicos hacen capillitas y organizan partidos marcados por el espíritu de la secta: intolerantes y dogmáticos, convencidos de que tienen la razón y de que son los mejores, excluyen a los otros y sobre todo «a la masa»; tienden al fanatismo; apenas se relacionan con otros grupos cristianos y con los pastores normales; destacan algún aspecto secundario como esencial, o se agrupan en torno a apariciones que, a menudo, anuncian castigos; ven errores doctrinales por todas partes y son propensos al rigorismo, cuando precisamente «la tendencia de la Iglesia se encamina hacia lo universal, hacia la conversión y la admisión de todos» [17].

ofensiva de las sectas, Bilbao 1970; B. Wilson, *Sociología de las sectas religiosas,* Madrid 1970; A. Woodrow, *Les nouvelles sectes,* Paris 1977; J. Vernette, *Sectes et réveil religieux,* Mulhouse 1976; J. García Hernando, *Pluralismo religioso en España. II: Sectas y religiones no cristianas,* Madrid 1983; G. Picard, *L'enfer des sectes,* Paris 1984; Las sectas: Mensaje Iberoamericano (1985) 237-238. *L'ofensiva de les sectes:* Qüestions da Vida Cristiana 127 (1985) 3-91.

16. J. Estruch, *o. c.,* 207.

17. P. H. Carrier, *Psico-sociología de la afiliación religiosa,* Estella (Navarra) 1965, cit. por J. Estruch, *o. c.,* 207 ss.

2. *La fortuna de Lutero en España*

Edmond Chavaz fue enviado a España por el Consejo ecuménico de las iglesias, que lo advirtió del siguiente modo: «Encontrará en España iglesias evangélicas y sectas. Estas últimas muy activas y, a menudo, proselitistas. Sería injusto confundir el protestantismo con estas sectas. Sólo reconocemos como protestantes a las iglesias adheridas al «Consejo mundial de las iglesias»[18]. Esta observación, formulada en 1957, continúa siendo válida y debemos tenerla presente al hablar de Lutero y del protestantismo en España. No podemos tener delante la imagen de las sectas, sobre todo hoy que el panorama se ha complicado con tantas sectas de origen exótico y no protestante.

Sánchez Albornoz se preguntaba ¿por qué el protestantismo no echó raíces entre los españoles?

Verdaderamente, no es cierto que Lutero haya estado ausente de la historia de España. Y tampoco lo sería afirmar que su presencia queda reducida a la defensa a ultranza del país contra el luteranismo. No. Hubo una primera penetración de gran importancia, aunque excesivamente breve porque fue drásticamente truncada por la Inquisición precisamente cuando se iniciaba. El luteranismo del siglo XVI recibe en España el nombre de *primera Reforma,* para distinguirla de la *segunda Reforma,* la del siglo XIX, cuando el protestantismo volvió a penetrar por medio de asociaciones bíblicas extranjeras y a través de Gibraltar, especialmente en las etapas de gobiernos liberales. En cualquier caso, por más que en ocasiones se quiera afirmar, no hay continuidad entre las dos reformas.

18. Cf. Edmond Chavaz, *Catolicesimo ed ecumenismo,* Milano 1957, 5-6. A. Cortés explica que los pastores protestantes se han puesto en guardia contra la proliferación y la actividad de las sectas y protestan de que muchas se autocalifiquen como cristianas sin serlo: cf. J. Piquer, *Los pastores protestantes de Cataluña denuncian diversas sectas,* en *La Vanguardia,* 14 mayo 1984, 30.

a) *Los luteranos de la primera Reforma*

La Reforma del siglo XVI en España ha sido relativamente poco estudiada y todavía nos es necesaria la obra de Menéndez y Pelayo *Los heterodoxos españoles,* ciertamente hostil en exceso, pero bastante completa. Conviene contar también con los estudios de Marcel Bataillon y de otros hispanistas [19].

Hay tres fenómenos que coinciden en el tiempo y que se acostumbra a considerarlos como una sola cosa, cuando en realidad sólo son parientes lejanos: el erasmismo, el luteranismo y los «alumbrados».

Por lo que respecta a España, la penetración de la obra de Lutero es consiguiente e inseparable de la de Erasmo. Se afirma que los escritos de Lutero ya llegaron a la Península en 1519, enviados desde Basilea, pero no ha sido confirmado. Para entonces Erasmo ya había sido invitado por Cisneros a la Universidad de Alcalá y habían aparecido las primeras traducciones de algunos de sus escritos. La primera noticia sobre Lutero se encuentra en una carta de Adriano de Utrecht, escrita desde España y que sirve de prólogo a la censura de Lovaina. Sería, pues, anterior a la condena de León X en 1521 [20].

En todo caso, nos consta que a principios de 1521 las obras de Lutero circulaban por España, especialmente a través de la corte de Carlos V. Así lo denuncia el futuro Adriano VI, que en aquellos tiempos era inquisidor general. En este mismo año,

19. M. Menéndez y Pelayo, *Los heterodoxos españoles,* Madrid 1911-32; C. Gutiérrez Marín, *Historia de la Reforma en España,* México 1942, reedit. Barcelona 1975; M. Bataillon, *Erasmo y España,* México 1950; A. Márquez, *Reforma protestante,* en *Diccionario de Historia Eclesiástica de España,* Madrid 1973; J. L. González Novalín, *La Inquisición en España,* en *Historia de la Iglesia en España* V/2, Madrid 1980; J. I. Tellechea, *Lutero desde España:* Revista de Occidente (29 noviembre 1983) 5-32; M.K. van Lennep, *Historia de la Reforma en España en el siglo XVI,* Michigan 1984.

20. El 14 de febrero de 1519, el editor J. Froben de Basilea escribe a Lutero anunciándole que ha enviado 600 ejemplares de sus obras a Francia y a España. En buena parte debían llegar, ya que no consta que fueran interceptadas. Por otro lado, en Worms, después de la famosa dieta, se vendían con gran éxito los libros de Lutero, y consta que en Worms había muchos españoles. Son opiniones del historiador J. L. González Novalín, *o. c.,* 176.

dice el nuncio Alejandro, en Amberes se hacían ediciones en castellano. Lutero pasa de la corte a las universidades y conventos (especialmente de agustinos y franciscanos de Castilla). Sin embargo, podría decirse que en España hay más «erasmistas» y «simpatizantes de la Reforma», que luteranos propiamente dichos. Así lo manifiesta Bataillon: «Hablar de comunidades protestantes es falsear la imagen de este movimiento (...). España se nos muestra en Sevilla, y en otras partes sin duda, agitada por una predicación que se podría llamar *implícitamente protestante,* que deriva claramente del ilusionismo erasmiano, y que, entre 1535 y 1555, se adhiere a la justificación por la fe sin deducir de ella conclusiones fatales para los dogmas católicos». Igualmente H. Kamen afirma: «El protestantismo nunca se desarrolló en España hasta llegar a ser una verdadera amenaza, ni jamás fue aceptado por núcleos importantes de población»[21].

Se detectan, no obstante, grupos de una relativa extensión, que se sitúan principalmente en Valladolid y Sevilla, y que fueron truncados en sus inicios.

El grupo protestante de Valladolid se forma en torno a la familia de Pedro Cazalla de origen judío, que sigue la evolución típica: «conversos», «franciscanismo» (cisneriano), «erasmistas», «alumbrados», «luteranos». Los hijos de Pedro Cazalla se hacen prácticamente todos luteranos, junto con Francisco de Vivero, el bachiller Herrezuelo, Leonor de Cisneros, Ana Enríquez, el dominico fray Domingo de Rojas, etc. Pero no está muy claro el nivel de sintonía de este grupo con la doctrina de Lutero. El más famoso de todos fue el Dr. Agustín Cazalla, hijo de Pedro, el cual permaneció 9 años en Alemania como predicador de la corte imperial. Sin embargo, fue a su regreso a España cuando se convirtió al protestantismo influido por los demás miembros de su familia. Seis de ellos fueron condenados por la Inquisición en 1559. La familia quedó prácticamente destruida e incluso fue derribada su casa solariega de Vallado-

21. M. Bataillon, *Erasmo y España, o. c.,* 320 y 545; H. Kamen, *La Inquisición española,* Madrid 1973, 92.

lid. Parece que este grupo se había iniciado en Valladolid por amistad con el noble Carlos de Sesso, originario de Verona (Italia) y casado con Isabel de Castilla (de la línea bastarda de la familia real), el cual había recibido cierta influencia de Juan de Valdés que entonces dirigía en Nápoles un grupo de espirituales.

Sevilla es «la primera plaza de la Reforma en España», según González Novalín. Ciudad abierta, no sólo a la aventura atlántica, sino también a la Europa del Norte. Aquí se daban cita emigrantes y prófugos de todas clases. Tenía un buen mercado del libro y de sus imprentas salían biblias en cantidad. Muchos doctores de Alcalá optaban por prebendas y canongías sevillanas, invitados por el propio obispo hispalense Alonso Manrique, él mismo erasmista y promotor de la reforma eclesiástica. Este es el ambiente.

Del grupo de Sevilla, iniciado por un seglar, Rodrigo de Valera, destacaron especialmente los canónigos Juan Egidio y Constantino Ponce, formados en Alcalá al igual que Cazalla, y, como él, famosos predicadores. Tanto en Valladolid como en Sevilla el protestantismo se extiende entre gente de clase elevada y culta, pero en Sevilla llega a comunidades religiosas, como es el caso del monasterio jerónimo de San Isidoro del Campo, situado en las afueras de la ciudad. Todos los religiosos de esta casa, con el prior García Arias al frente, proyectaron la huida hacia Ginebra, la mayoría con éxito. De este grupo surgieron los mejores escritores y biblistas de la reforma protestante española. Tampoco falta el elemento popular, bien representado por «Julianillo», un arriero andaluz que distribuía biblias por todas partes[22].

22. Fue Valera quien convirtió al doctor Egidio. De Constantino Ponce se sabe que era de Cuenca, cursó estudios en Alcalá y fue predicador de la corte. La comunidad luterana de Sevilla perdura durante más de 50 años ininterrumpidos en la capital andaluza: cf. A. Márquez, *art. cit.*, 2061. Según González Novalín aparece más claro el luteranismo en Sevilla que no en Valladolid: cf. González Novalín, *El protestantismo y la represión inquisitorial en Sevilla*, en *Historia de la Iglesia en España* V/2 *o. c.*, 203 ss.

Los colectivos de Valladolid y de Sevilla provienen del «ala izquierda» de la reforma de Cisneros, a pesar de que más tarde se separarán totalmente de ella. Tristemente famosos y brutales son los procesos de la Inquisición acontecidos en 1559 en las dos ciudades. En el de Valladolid, Cazalla se retractó en el último momento, al ser ejecutado. En Sevilla fueron detenidas unas 800 personas, 24 de las cuales fueron condenadas a muerte y 80 encarceladas. Egidio, que ya había sido juzgado en 1552, fue condenado de nuevo después de muerto. Constantino murió en prisión. Estos procesos solemnes eran celebrados con toda pompa y corresponden a la época de Felipe II, bajo los inquisidores Valdés y Espinosa (en el de Valladolid predica Melchor Cano; el rey va hasta la hoguera, etc.).

A raíz del juicio de Valladolid fue encarcelado el célebre fray Bartolomé Carranza, dominico, arzobispo de Toledo. La Inquisición llevó a cabo un famosísimo proceso por herejía contra un eclesiástico espiritual y excelente pastor, que se basaba en un cristocentrismo de inspiración paulina y que contraponía el cristianismo exterior y de nombre al cristianismo auténtico y transformador. Estas ideas serán interpretadas en sentido luterano por sus enemigos (F. Valdés, M. Cano). Su obra escrita *Comentarios del cathechismo christiano* fue publicada en Amberes en 1558. El proceso se alargaba y, finalmente, el papa salvó a Carranza de las manos de la Inquisición española, reclamándolo a Roma. Aquí Gregorio XIII concluyó su proceso y Carranza murió piadosamente mientras cumplía la penitencia. El solo hecho de que se pudiera acusar de luteranismo a todo un arzobispo de Toledo es indicador de la influencia luterana en España, o al menos del temor que le tenían, pero sobre todo es el testimonio de la absurda caza de brujas por parte de la Inquisición y de Felipe II [23].

Hemos de dejar constancia de la diáspora protestante a raíz de la persecución. Hay un protestantismo hispánico, principal-

23. J. I. Tellechea Idígoras, *El arzobispo Carranza y su tiempo*, Madrid 1968; cf. también *Bartolomé Carranza: Catechismo Christiano*, Introd. J. I. Tellechea, Madrid 1972; J. Alonso Burgos, *El luteranismo en Castilla durante el siglo XVI. Autos de fe en Valladolid*, Swan 1983.

mente castellano, que ofrece el aspecto, heroico y triste al mismo tiempo, propio de todos los exilios. Sólo podemos mencionar de paso a estos protestantes españoles instalados en el extranjero. Tienen su importancia, ya que constituyen un grupo culturalmente remarcable.

Miguel Servet se hizo protestante cuando estudiaba en Francia, y Juan de Valdés por parecidas ideas tuvo que dejar España y se estableció en Italia. Con todo, los más importantes son los que van al exilio a causa de su nueva fe: Juan de Enzinas es el clásico representante del exiliado por motivos religiosos de aquel tiempo: humanista, primero refugiado en Wittenberg y después profesor de griego en Cambridge, tradujo el nuevo testamento al castellano; Juan Díaz, que fue asesinado en Alemania en 1546 a causa de su fe, a manos de su propio hermano Alfonso; Juan Pérez de Pineda, que vive en Ginebra y en París, y destaca como traductor del nuevo testamento; Casiodoro de la Reina, morisco de Granada, que se escapa de Sevilla con los jerónimos de san Isidoro del Campo y muere en Amberes, es un excelente traductor de la Biblia al castellano; Cipriano de Valera, ex-jerónimo de Sevilla, otro gran traductor de la Biblia que es llamado a menudo «el hereje español», porque además escribe tratados contra el papa, contra la misa, etc. Hay otros. Sirvan éstos como testimonio de la diáspora protestante castellana. Con frecuencia estos prófugos eran vigilados y perseguidos en todas partes, y en ocasiones eran obligados a regresar a España.

He aquí un texto del principal representante de la teología protestante española del siglo XVI:

> Sin fe es imposible agradar a Dios. De manera que es imposible hacer buenas obras que agraden a Dios el que no es justificado por la fe... La justificación causa y produce buenas obras: las buenas obras no causan ni producen la justificación sino son frutos de ella. La fe sin obras no es fe, porque está muerta. San Agustín dice: Las buenas obras siguen al justificado, no preceden al que ha se ser justificado. No somos pues justificados por nuestras buenas obras, sino por la gran misericordia de Dios manifestada en Cristo, lo cual aprehendemos por la fe. Siendo nosotros justificados por fe, tenemos paz con Dios por el Señor nuestro Jesucristo. Y aunque haya en ella muchas imperfecciones y faltas, el

Señor no nos las imputa; y así somos santos y bienaventurados. La justificación del pecador no es salario ni jornal, ni paga que Dios da al pecador por sus buenas obras. Obra es de solo Dios, don suyo es y merced gratuita que su Majestad hace a aquellos que le place que son los que él ha elegido, predestinado y llamado para vida eterna. A éstos él les da verdadera fe, para hacerlos capaces de las promesas. Esta sana, santa, cristiana y católica doctrina que el hombre sea justificado por sola la fe en Jesucristo sin sus obras, los santos apóstoles la predicaron, los santos doctores de la iglesia la enseñaron y los santos mártires de Jesucristo la confesaron y por esta confesión fueron martirizados.

(...) Orad al Padre de las misericordias por su Iglesia santa, católica y apostólica, que la conserve y la guarde contra la tiranía de las decretales del papa, del Talmud de los judíos y del Alcorán de Mahoma. Orad por nuestra España, y principalmente por el rey y por todos aquellos que tienen el gobierno de la república, que Dios les haga gracia de leer y meditar la sagrada Escritura, sin noticia de la cual es imposible que ellos hagan su deber ni que los súbditos sean bien gobernados en verdadero temor de Dios...

En el texto que sigue se pone de manifiesto la dura batalla literaria de los protestantes españoles y su campaña en pro de una mayor instrucción religiosa. Difundían libros por doquier, especialmente en los círculos cultos y espirituales:

(...) España tiene carestía y necesidad de libros que contengan la santa doctrina por los cuales los hombres puedan ser instruidos en la doctrina de piedad, para que, desenredados de las redes y lazos del demonio, sean salvos. Tanta ha sido la astucia y malicia de nuestros adversarios, que sabiendo muy bien que por medio de buenos libros, sus idolatrías, supersticiones y engaños serían descubiertos, han puesto toda diligencia para destruir y quemar los buenos libros, para que el mísero pueblo fuese todavía detenido en el cautiverio de la ignorancia, la cual ellos, sin vergüenza ninguna, han llamado madre de devoción. En lo cual directamente contradicen a Jesucristo, que enseña muy expresamente en el evangelio que la ignorancia es causa y madre de errores, diciendo a los saduceos: *Erráis ignorando las Escrituras, y la potencia de Dios* (Mt 22, 39)[24].

Aparte del luteranismo estricto —cuyo grado de coincidencia con el núcleo de la teología de Lutero resulta difícil calibrar

24. Los textos de Cipriano de Valera los cito de la Antología que sigue a la obra de M. Gutiérrez Marín, *Historia de la Reforma en España*, Barcelona 1975, 259 y 264-265.

por tratarse de un movimiento incipiente— tiene lugar en Castilla el fenómeno de los «alumbrados» o iluminados que está relacionado con él.

En efecto: «En cuanto herejía cristiana el iluminismo castellano pertenece a la reforma protestante, aunque sin identificarse con ningún grupo particular de ella ni dentro ni fuera de la península»[25].

Iniciada en 1519, independiente del movimiento luterano, fue condenada por la Inquisición en 1525 y, más solemnemente, en el auto de 1529.

Para los «alumbrados» la religiosidad verdadera no consiste en prácticas externas, sino en la docilidad interior a la gracia y a los impulsos del Espíritu santo. Tienen una fe ciega en los méritos de Cristo y una desconfianza total en el valor de las obras humanas. Se apartan de la institución eclesial, no aceptando ningún tipo de mediación entre Dios y el hombre. Por otra parte, ensalzan el estado secular y la vida del matrimonio (o la soltería en casa) frente a las órdenes religiosas.

Hay que buscar su origen en la reforma franciscana de Cisneros, en grupos formados básicamente por «conversos». En este proceso pudo influir la marginación social y la inestabilidad religiosa. Con todo, hay personas y colectivos en la mística castellana de este siglo que frecuentemente rozan la heterodoxia, pero sin llegar a los excesos doctrinales y prácticos de los «alumbrados». Lo que inquietaba de verdad a la Inquisición eran las alianzas y coincidencias con erasmistas y luteranos. En general, por lo menos hasta 1558, los inquisidores y los teólogos no distinguen muy bien entre estas diversas corrientes.

Hay tres grupos de alumbrados: el de Guadalajara, el de Llerena (Extremadura) y el de Sevilla. El primero —conocido

25. A. Márquez, *Los alumbrados. Orígenes y filosofía 1525-1559*, Madrid 1972; *Alumbrados o iluminados*, en *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, *o. c.*, 47-50; B. Llorca, *La Inquisición española y los alumbrados 1509-1667*, Salamanca 1980 (primera edic., Madrid 1936); R. García Villoslada, *Loyola y Erasmo*, Madrid 1965; M. Andrés, *Los recogidos. Nueva visión de la mística española 1500-1700*, Madrid 1975; A. Huerga, *Historia de los alumbrados*, 2 vols., Madrid 1978.

normalmente como el de Toledo por ser el lugar donde se llevó a cabo el proceso, pero, de hecho, ubicado en Guadalajara— es el más importante. Forman parte de él Isabel de la Cruz, terciaria franciscana, y Pedro Ruiz de Alcaraz, seglar y predicador. La figura de María de Cazalla, la más famosa *devota* de este colectivo, es un caso singular: hermana del obispo Juan de Cazalla, franciscano y erasmista, es una mujer de notable cultura, defensora de Erasmo, típica renacentista castellana. Casada con un importante burgués de Guadalajara y con hijos, se dedicaba muy activamente a la predicación íntima y a la dirección espiritual. No fue procesada hasta 1532 y, finalmente, absuelta [26].

Parece evidente que los «alumbrados» castellanos son *afines al protestantismo,* pero no derivan de él. El énfasis que ponen en la experiencia religiosa personal, incluso más allá de la Escritura, los distingue. De todas formas ya hemos señalado que en España, histórica y doctrinalmente, iluminismo, erasmismo y luteranismo van muy unidos. En general se puede afirmar que en esta época se constata «una fermentación herética en los conventos de Castilla» [27]. Los alumbrados de Llerena y Sevilla son brotes tardíos (hacia 1570) que, por supuesto, ya nada tienen que ver con el luteranismo español.

Por otra parte, el éxito de Erasmo en nuestro país fue espectacular, tal como se pone de manifiesto en la magna obra de M. Bataillon: *Erasmo y España.* La afición por sus obras

26. A. Márquez, *art. cit.*, en la nota anterior; M. Ortega Costa, *María de Cazalla,* en *Dic. de Hist. Ecl. de España, o. c.*, 394-395; M. Bataillon, *o. c.*, 178 ss., 209-211 y 470-474; J. L. González Novalín, *o. c.*, 156-157.

27. Los maestros espirituales de Isabel de la Cruz son franciscanos reformados y esto confirmaría la tesis según la cual «el iluminismo castellano parece haberse originado dentro de la reforma franciscana de Cisneros, aunque dialécticamente en oposición a ella en sus últimas fases»; «se explica suficientemente dentro de la línea tradicional del ala izquierda del franciscanismo, matizado, ahora, de erasmismo y luteranismo»: cf. A. Márquez, *art. cit.*, 48. Así hoy se relativiza el influjo de Erasmo: «Creo que la vena franciscana es mucho más patente y caudalosa que la erasmiana»: cf. E. Asensio, *El erasmismo y las corrientes espirituales afines. Conversos, franciscanismo, italianizantes:* Revista Filológica Española 36 (1952) 70-71.

entró en Castilla y en los otros reinos con el séquito de Carlos V, en 1519 y 1522. Varios obispos eran partidarios de Erasmo, entre ellos los de Sevilla y Toledo. Es evidente que Erasmo de Rotterdam fue durante muchos años el padre espiritual de Europa entera y también el «profeta» del humanismo cristiano en la península. Era un intérprete, con su cristianismo evangélico o *Philosophia Christi,* de las aspiraciones reformistas de sus contemporáneos, expresándolas con agudeza y espíritu crítico y sin caer en el radicalismo de Lutero. A pesar de que no poseía la pasión teológica y el temple religioso del fraile alemán, despertó grandes inquietudes reformadoras. Pero fue superado porque no era un hombre de acción. Siempre he pensado que la alianza entre el humanista cristiano, Erasmo, y la España castellana, que precisamente en aquel momento empezaba a ser una gran potencia, podía haber sido muy fecunda. Pero no se realizó esta unión. Alcalá, lugar del humanismo renovador de Cisneros, parecía el lugar adecuado. Pero Erasmo nunca se decidió a venir, y, de hecho, despreció la invitación de enseñar en la universidad complutense. Es cierto que algunos biblistas de Alcalá lo atacaron, pero fue después de la muerte de Cisneros. La mayoría simpatizaba con el «teólogo de Europa».

El reformismo, pues, de una forma u otra, estaba muy presente en la España de aquel tiempo, y habría evolucionado de manera distinta a no ser por la brutal intervención de la Inquisición. Entonces muchos movimientos espirituales y teológicos se mostraron prudentes y temerosos. No es exagerado afirmar que en este momento cambió la historia de la España imperial, frustrándose la posibilidad de convertirse en un país espiritual y culturalmente diferente[28].

En cambio, la influencia del protestantismo en Cataluña y en Valencia es mucho menor que en Castilla. La penetración de la Reforma en Cataluña en el siglo XVI es mucho menos importante, tanto por la doctrina como por su extensión. Se trata más

28. González Novalín, *o. c.,* 176. Para hacerse cargo de la marginación social de los conversos y de sus problemas en la España del siglo XVI, es muy elocuente y claro el artículo de T. Egido, *El origen judío de Santa Teresa:* Vida Nueva (1981) 283-287.

bien de *erasmismo*, y aun así más en Valencia que en Barcelona. De hecho, en la Corona de Aragón, en general, y en el Principado muy en particular, es donde menos casos de heterodoxia se presentan y donde menos actúa el tribunal de la Inquisición. Recordemos que en Valencia la corriente humanista es más intensa y siente más el influjo reformador castellano. También hay más «conversos». Sin embargo, si bien había protestantes, no puede decirse que hubiera protestantismo. En Barcelona fueron condenados algunos hugonotes de origen gascón, ya que tuvo lugar una notable inmigración francesa hacia el Principado de Cataluña. Fue tal el peligro de infiltración por la frontera del Pirineo que Felipe II dispuso la creación de nuevas diócesis que sirvieran de muro de contención. Se trata de Jaca y Barbastro en Aragón (1571) de Solsona en Cataluña (1593). Entre los catalanes autóctonos sólo destaca el humanista Pedro Galés, de tendencia reformada (calvinista), que se estableció en Ginebra y más tarde fue hecho prisionero en Francia, para, finalmente, ser entregado y ejecutado en Zaragoza. En Valencia fueron acusados de luteranismo Jerónimo Conques, un clérigo de la catedral aficionado y propagandista de la Biblia, juntamente con el noble Gaspar de Centelles, amigo del anterior, y Pedro Luis Verga, sospechoso desde su época de estudiante en París. Todos estos humanistas valencianos eran erasmistas, pero no consta claramente su pretendido luteranismo [29].

Más tarde, en el siglo XVII, las acusaciones de herejía durante la guerra *dels segadors* son frecuentes en Cataluña, pero a menudo se trata de denuncias falsas e interesadas. Se

29. Para la creación de nuevas diócesis por Felipe II, cf. D. Mansilla, *Panorama histórico-geográfico en los siglos XV y XVI*, en *Historia de la Iglesia en España, o. c.*, III/1, 19-21. Sobre el protestantismo catalán, cf. J. Ventura, *Els heretges catalans*, Barcelona 1963; E. Fort I Cogul, *Catalunya i la Inquisició*, Barcelona 1973; J. Bada, *Situació religiosa de Barcelona al segle XVI*, Barcelona 1970; M. Batllori, *Humanisme i erasmisme a Barcelona 1524-1526, en «Vuit segles de cultura catalana a Europa»*, Barcelona 1958, 56-71. Para Valencia: R. García Cárcel, *Orígenes de la Inquisición Española. El tribunal de Valencia, 1478-1530*, Barcelona 1976; A. Mestre, *Las corrientes de espiritualidad en la Valencia de la primera mitad del siglo XVI*, «Actas del II Synposion de Teología histórica», Valencia 1983.

habla del riesgo de contagio, que es exagerado por ambas partes, pero que no tenía ninguna influencia real en la población autóctona, a pesar de ser cierto que en ambos ejércitos militaban soldados protestantes. Los obispos y los gobernantes claman por el peligro que supone para la ortodoxia de los catalanes este contacto con los soldados, y así lo expresan en memoriales dirigidos al papa cuando conviene a los intereses de su partido [30]. En cambio, es un hecho más probado que en Cataluña penetró el anglicanismo de la mano de los soldados ingleses, aliados del archiduque Carlos, durante la guerra de Sucesión. Incluso se llegó a difundir el *Book of Common Prayer,* el libro litúrgico oficial de la iglesia de Inglaterra [31]. Todos estos hechos y temores son episodios circunstanciales y efímeros, de los que no quedó nada.

b) *La segunda Reforma*

Cuando en la segunda mitad del siglo pasado se abren las puertas de España a grupos protestantes, lo que nos llega no es propiamente Lutero y el luteranismo, sino otras denominaciones. Estas son menos significativas, confesionalmente hablando.

En nuestro país, las comunidades protestantes actuales tienen una historia muy corta, de unos cien años. Y hoy día no hay ninguna iglesia propiamente luterana, excepto alguna pa-

30. Cf. J. Busquets, *Revolta popular i religiositat barroca* (1640), en *Treballs d'Història,* Girona 1976, 63-87.

31. Se practicó el culto anglicano en Menorca, como es conocido; pero también en Valencia, en la casa que en esa ciudad tenía el Monasterio de Valldigna, y en Barcelona. Poseemos igualmente un edicto de los vicarios generales de Gerona, del 21 octubre 1708, que prescribe entregar a la autoridad eclesiástica los ejemplares que puedan llegar de *La liturgia inglesa o Libro de Oración en Común y administración de los sacramentos y otros ritos y ceremonias de la Iglesia, según el uso de la Iglesia de Inglaterra.* Existe pues constancia documental que el ejército inglés, aliado del archiduque Carlos, aprovecha su estancia en Cataluña para difundir su famoso libro litúrgico con fines proselitistas. (Datos sacados del original inédito de J. M. Marqués, *Els difícils camins del protestantisme al nostre país,* cf. *supra,* cap. I, nota 4).

rroquia evangélica para los alemanes en las grandes ciudades. La penetración del protestantismo en España, en esta segunda ocasión, es obra de misiones extranjeras y del trabajo de sociedades bíblicas que actuaban desde Londres.

Pero, en cambio, en seguida tuvieron eco y muy pronto encontramos pastores y predicadores autóctonos. Podemos considerar como primer protestante de nuestro país a Francisco de Paula Ruet, natural de Barcelona, que fue desterrado en 1586 y se estableció en Gibraltar. La roca británica será a menudo el trampolín para las misiones protestantes. Una vez en Gibraltar, Ruet convierte a Manuel Matamoros, José Alhama, y Miguel Trigo, y a partir de este grupo se fundan las primeras comunidades clandestinas en Barcelona, Mahón y Andalucía (en Granada, Málaga y Sevilla). Matamoros, un ex-militar, fue detenido en Barcelona y condenado juntamente con sus compañeros en el famoso proceso antiprotestante de Granada en 1863, «no por sus creencias, sino por intentar variar la religión del estado». A raíz de ello se origina un amplio movimiento internacional de solidaridad con los protestantes españoles para obtener el indulto, pero fueron desterrados.

Con la revolución liberal de 1868 —la del general Prim— pueden regresar los protestantes, y se van organizando las primeras comunidades legalizadas que intentan, no sin dificultad, formar una iglesia evangélica.

Mientras tanto también llegan a la península algunos misioneros protestantes extranjeros: G. Lawrence funda en Barcelona las «Asambleas de hermanos» (Hermanos de Plymouth) en 1870. W. Knapp establece en Madrid una iglesia baptista, mientras que el sueco E. Lund, también baptista, hace proselitismo en el Ampurdán (Figueras y comarca), y el metodista A. K. Rule establece comunidades en Gibraltar y en Cádiz.

Los esfuerzos de Ruet y de los protestantes autóctonos, a los que se han unido Antonio Carrasco, notable teólogo que falleció muy joven, y Juan Bautista Cabrera, ex-escolapio y buen organizador, cristalizan en 1872 en la fundación de la *Iglesia cristiana evangélica,* que se declara de confesión calvinista y de régimen presbiteriano. Pero unos años más tarde, en

1880, se subdivide de acuerdo con las corrientes internas de la misma, y de ella surgen la *Iglesia evangélica española* y la *Iglesia española Reformada episcopal,* de la que Cabrera fue el primer obispo.

Actualmente, en el panorama del protestantismo español podríamos destacar cuatro grupos:

1. *La Iglesia evangélica española:* Aunque en todas partes la palabra «evangélico» quiere decir luterano, aquí es diferente, y esta iglesia es *reformada* (calvinista), tanto en la doctrina como en su constitución. Hay unas 5.400 personas adscritas a esta confesión.

2. La *Iglesia española reformada episcopal,* que, como su propio nombre indica, pertenece a la *comunión anglicana.* Cuenta con unos 2.000 fieles.

Sólo estas dos iglesias pertenecen y son reconocidas por el Consejo ecuménico de las iglesias de Ginebra.

3. Los *baptistas,* en su mayoría vinculados a la *Unión evangélica baptista,* que a menudo son llamados simplemente «evangélicos» (lo cual no deja de crear una cierta confusión). Hay otro grupo, la *Federación de iglesias evangélicas independientes,* que también son baptistas pero no pertenecen al mismo colectivo. Los baptistas se han extendido mucho en Cataluña, en Valencia y, aunque menos, en Andalucía. Puede ser que rebasen los 10.000 en todo el estado español.

4. Finalmente hay un grupo mucho más difícil de catalogar, fundamentalmente integrado por sectas: las *Asambleas de hermanos,* muy numerosas en Galicia, y otras comunidades y agrupaciones, como pueden ser las *Asambleas de Dios* (pentecostales), los *adventistas,* los *testigos de Jehová,* etc. Las Asambleas de hermanos puede que tengan más de seis mil adeptos, casi todos en Galicia.

Los otros grupos escapan de las posibilidades de estudio y de toda valoración sociológica.

Ya hemos señalado que en esta «segunda Reforma» protestante en España, que es la que actualmente subsiste, no hay luteranos, pero el caso es que tampoco se trata de una reforma propiamente dicha. Por lo menos no es una reforma como la

del siglo XVI, la de Lutero. Más que de un cambio, se trata de una misión dirigida desde fuera, que incide en una sociedad mayoritariamente católica y en unas comunidades que ya son cristianas. Es cierto que a menudo es alimentada desde el extranjero —Gibraltar, Londres o Estados Unidos de América. Pero afirmando únicamente esto no diríamos toda la verdad, porque muy pronto encuentra pastores y dirigentes del país entre personas que han abandonado el catolicismo. Sin embargo, está claro que evangeliza a unas gentes ya cristianas, por lo menos sociológicamente cristianas; que actúa en el terreno de otra iglesia... ¿Qué pretenden estas misiones protestantes? ¿En qué justifican y apoyan su acción? Son misioneros que predican una fe cristiana que ellos creen más auténtica, porque se basa en la palabra de Dios tal como se encuentra en la Biblia, la cual es poco conocida y valorada por el catolicismo hispánico, y, sobre todo, su nueva fe se enfrenta o se presenta como alternativa a una religión predominante, marcada por el hecho de ser la oficial y por una situación de privilegio que le resta credibilidad. Los protestantes que se encuentran en tierra mayoritariamente católica quieren ser una voz profética, un fermento de autenticidad evangélica, de libertad cristiana y de fidelidad a la propia conciencia.

Lo que pretenden las iglesias protestantes ha sido expresado con acierto por el obispo de la Iglesia española reformada episcopal, Ramón Taibo. Comentando el título de su Iglesia afirma que es *española,* «porque su existencia se debe a compatriotas nuestros, quienes, habiendo abandonado la Iglesia oficial, anhelaban hallar cobijo espiritual en una Iglesia que manteniendo el episcopado "entroncase" con la antigua Iglesia española». Es también *reformada* porque su liturgia y su doctrina «se apoyan en los principios sustentados por la Reforma». Y es igualmente *episcopal* «en la línea anglicana»... Esta Iglesia —continúa explicando el obispo— «quiere ofrecer al pueblo español la presencia, el testimonio y el servicio de una Iglesia amante de la Biblia: todo cuanto contiene nuestra liturgia está continuamente confrontado con las sagradas Escrituras...; quiere ofrecer un culto litúrgico como siempre fue el de la

Iglesia cristiana de los primeros siglos...; intenta crear en sus fieles una conciencia de libertad responsable que, cuando se ejercita de conformidad con la voluntad de Dios, reflejada en su Palabra y en la vida de Jesucristo, lleva a una auténtica moral cristiana que produce los frutos de la fe». Y acaba diciendo: «Lo que queremos no es, por supuesto, "protestantizar" nuestra patria, sino ser, humildemente, responsablemente, y lo decimos con palabras de la Escritura, un poco de levadura que, en la misericordia de Dios, pueda contribuir en algo a leudar toda la masa» [32].

He aquí, expresado por ellos mismos, el verdadero objetivo de la presencia de comunidades reformadas en un país tradicionalmente católico.

Es cierto, y conviene decirlo, que esta recta intención en ocasiones resulta menos clara en la práctica. Nos encontramos con el problema del proselitismo, que sin embargo es bastante comprensible en la actividad de unas iglesias minoritarias y a menudo acorraladas. Pero el proselitismo no es aceptable desde la perspectiva ecuménica. Debemos comprender que estos largos años de marginación, en un estado español oficialmente católico, cuando toda discrepancia estaba mal vista, y, muy especialmente, la religiosa, han sido muy duros para las confesiones protestantes de nuestro país.

Hay que destacar que por parte católica había mucha intolerancia y desprecio. La postura dominante de los protestantes era el proselitismo y el encerrarse en sí mismos. Momentos de tolerancia sólo eran posibles cuando había gobiernos

32. El 2 de noviembre de 1980 se cumplieron los 100 años de la fundación de la *Iglesia española reformada episcopal* (IERE). En la iglesia del Redentor de Madrid («la catedral protestante», como es llamada con frecuencia), tuvo lugar una solemne conmemoración. Su obispo recordó esta historia de un siglo: cf. R. Taibo, *Orígenes y mensaje de una iglesia centenaria:* Ecclesia (1980) 1390-1391. Hemos de reconocer, no obstante, que los progresos en la teoría del ecumenismo a veces no corresponden a los hechos, y uno de los problemas más serios es el proselitismo protestante entre fieles católicos y en países tradicional y mayoritariamente católicos. Esto sucede en España, pero es mucho más vivo y agudo el problema en América latina: cf. J. Mejía, *Las misiones no católicas en regiones de mayoría católica:* Concilium 14 (1966) 585-591.

liberales y progresistas. Es decir, cuando la Iglesia católica perdía un poco su poder público.

Ahora el clima también ha cambiado. Ha ayudado extraordinariamente toda la línea ecuménica del Vaticano II, y, en concreto, la «Declaración sobre la libertad religiosa». Y, más cercana, la nueva constitución del estado democrático proclamada en 1979.

El cambio es positivo y esperanzador. Los contactos fraternales se han multiplicado; nos conocemos más y nos vemos capaces de amarnos y de colaborar unos con otros.

Un documento oficial de los protestantes españoles formula así esta nueva actitud:

> Muchos protestantes españoles hemos evolucionado desde anteriores posiciones, y hoy agradecemos de corazón a los también muchos católicos, que igualmente han evolucionado, sus esfuerzos por derribar las viejas barreras, por cubrir la mitad del camino del mutuo acercamiento, por verse a sí mismos —y no sólo «a los otros»— como «hermanos separados», por declarar que al pasado pertenecen las actitudes de coerción, soberbia e imperio [33].

Las repercusiones de la Reforma luterana en España han ido evolucionando a través de los siglos. Por otra parte, la herencia de Lutero que nos llega a los cristianos de hoy no viene sólo a través de la presencia de comunidades protestantes en nuestro país, sino que lo mejor del legado luterano se encuentra ya positivamente asumido en la teología católica actual. Porque se trata de una teología cristiana que tiene «validez» cuando expone la obra de nuestra redención (Otto H. Pesch). Por ello Lutero puede ser «nuestro maestro común». Y también se ha asumido la espiritualidad de Lutero y su propósi-

33. De la *Carta circular de la iglesia evangélica española 1983:* Vida Nueva (1983) 1017. A pesar de todo, las dificultades de reconocimiento social que encuentran los protestantes en España aún son notables. Así lo afirma José Cardona, pastor baptista, secretario de la *Comisión de defensa evangélica.* Incluso hoy, asegurada su legalidad, no es fácil el reconocimiento y el diálogo con el estado y por ello 10 denominaciones protestantes constituyen una federación para negociar con el Ministerio de Justicia: cf. Ecclesia (1985) 1405.

to de reforma en la praxis pastoral de la Iglesia católica [34]. El pensamiento de Lutero ya no es pertenencia exclusiva de los protestantes y, prescindiendo de Lutero, a cualquier teología le vendría a faltar «legitimidad contemporánea» [35].

c) *El protestantismo en América latina* [36]

¿Por qué la América hispana no llegó a ser el refugio de los disidentes religiosos de la península, como lo fueron las colonias anglosajonas del norte?

Los discrepantes con el anglicanismo oficial emigraron a las costas de Nueva Inglaterra, influyendo muy positivamente en los orígenes de lo que hoy es Norteamérica. En cambio los disidentes religiosos de los reinos peninsulares tienen que emigrar hacia Europa... Castilla no «envía» luteranos a las Indias. Ni Sevilla, puerto oficial de la emigración hacia el Nuevo Mundo, no facilita la salida de sospechosos a las colonias de ultramar. Estos se veían forzados a seguir el camino hacia Ginebra, Wittenberg o Cambridge. Y la razón es obvia: la

34. Sobre el protestantismo en el Estado español en esta segunda etapa, cf. J. Estruch, *Los protestantes españoles,* Barcelona 1967; J. González Pastor, *El protestantisme a Catalunya,* Barcelona 1968; B. Corvillón-D. Vidal, *Reforma protestante. Período moderno. Años 1835-1967,* en *Diccionario de Historia Eclesiástica de España, o. c.,* 2063-2065; J. Sánchez Vaquero, *Ecumenismo,* Salmanca 1971; R. Saladrigas, *Las confesiones no católicas de España,* Barcelona 1971; D. Vidal, *Nosotros los protestantes españoles,* Madrid 1968; J. García Hernando, *Pluralismo religioso. Confesiones cristianas,* Madrid 1981. La «Carta -circular» (Madrid) y «Presencia evangélica (Tarrasa). Son dos publicaciones periódicas españolas.

35. Cf. R. Arnau, *El ministerio legado de Cristo, según Lutero, o. c.,* 9.

36. Este breve resumen sobre el protestantismo en América latina tiene su origen en las clases que con el título «Diálogo de la Iglesia católica con los protestantes», fui invitado a dar el curso 1984-85 en el Pontificio Instituto «Regina Mundi» de Roma. Aquí me encontré con un alumnado en buena parte de origen americano y les ofrecí esta síntesis. Agradezco a mi buen amigo Antonio Bentúe, profesor de teología en la Universidad católica de Santiago de Chile, que haya aceptado leer este resumen, haciéndome algunas precisiones que he recogido con gusto.

corona no permitía que los perseguidos en España hallaran cobijo en América.

¿Cómo y cuándo llegó el protestantismo a América latina? La historia de su penetración sigue un esquema en cierto modo parecido al de España. Después de unos intentos efímeros e infructuosos en los primeros tiempos de la Reforma, ésta penetra decididamente en el siglo XIX de la mano del liberalismo y con la independencia de las naciones americanas.

A principios del siglo XVI, precisamente cuando se inicia la Reforma en Europa, el viejo mundo acaba de descubrir al nuevo. Pero la Reforma protestante apenas llega a rozar Hispanoamérica. Los grupos que podemos mencionar son aún menos duraderos que los iniciados en el reino de Castilla (Sevilla y Valladolid). Se deben en su totalidad a iniciativas de grupos extranjeros, es decir no hispanos. Ni indígenas, por supuesto. Son tentativas dirigidas desde los países centroeuropeos, que pronto se agotaron. No obstante hay que dejar constancia de estos intentos.

Algunos alemanes llegaron a la región oeste de la actual Venezuela y casi toda la colonia se hizo luterana. La causa de esta expedición fue que Carlos V había contraído una deuda con los Wesler, banqueros de Augsburgo, y la saldó con esta colonia. Pero tenemos pocos datos de su existencia: parece que duró unos veinte años y que regresaron a Europa (1528-1546). De forma parecida, en 1555 llegó al Brasil un nutrido contingente de hugonotes franceses expulsados de su patria, que se establecieron en la región que luego será Río de Janeiro. El propio almirante Coligny había financiado la expedición. Pero, al cabo de unos diez años, los portugueses liquidaron totalmente aquella colonia y los hugonotes supervivientes marcharon hacia América del Norte. Muy parecida fue la aventura de los presbiterianos escoceses instalados en las costas de Panamá a finales del siglo XVII. Aunque la colonia era numerosa —unas mil doscientas personas— duró poco más de dos años; no lograron aclimatarse. Finalmente, colonos holandeses llegaron al noroeste del Brasil y, en la zona de Pernambuco, fundaron una Iglesia reformada, realmente la única que penetró en la

población indígena. Pero esta colonia duró treinta años aproximadamente, pues la tierra fue reconquistada por los portugueses en 1654 y con ello desapareció el calvinismo [37].

La penetración de la Reforma en la época colonial se reduce a estos cuatro intentos fallidos. Puede afirmarse que, en tiempos de la Contrarreforma, España y Portugal constituían una muralla infranqueable para el avance del protestantismo en el nuevo mundo.

La reaparición de misiones evangélicas en la época contemporánea tiene unas causas decisivas que no son propiamente religiosas. El pensamiento racionalista de la Ilustración y, después, la ideología romántica, el hecho de la independencia de las naciones de América y la consiguiente supresión de la Inquisición, la relación política o comercial de las nuevas repúblicas con países protestantes ricos, el mal estado del catolicismo hispanoamericano y el mismo sentimiento anticlerical en aquel entonces bastante generalizado, son factores que influyeron decisivamente. Por tanto el protestantismo penetra en América con la independencia política gracias a la nueva situación de tolerancia religiosa y a las constituciones liberales. Pero, a pesar de todo, entra muy lentamente y como religión de extranjeros. En el ánimo popular persiste mucho tiempo, y hasta hoy, el sentimiento de que el catolicismo es la forma de religión propia y el protestantismo es algo exótico.

La demora en la penetración evangélica es un dato interesante que no podemos dejar de lado. La América hispana constituía un problema de conciencia: ¿Cómo legitimar la predicación protestante en unos países claramente cristianos? Los organismos protestantes se plantearon este interrogante como dilema. Unos proponían evangelizar sin fundar iglesias, «como la sal que pierde la identidad propia pero comunica sabor al todo». Es decir, querían levantar una voz profética en

37. Sobre el tema cf.: *Para una historia de la evangelización en América latina*. Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en Latinoamérica, III Encuentro de Santo Domingo 1975 (Barcelona 1985), 179-181; E. G. Leonard, *Historia general del protestantismo. IV: Expansión y estado actual*, Barcelona 1976, 143 ss.

medio del catolicismo americano pero sin establecer nuevas iglesias (planteamiento que nos reconduce al de la propia Reforma luterana en la Europa del siglo XVI). Pero en cambio otros legitimaban el establecimiento de misiones y comunidades con diversos argumentos: que el catolicismo había desfigurado el evangelio (especialmente con una desviada religiosidad popular), que convenía destruir el mito de la incompatibilidad de la reforma luterana con el genio latino (por ello proponían empalmar más con el protestantismo francés de Calvino y con el «cristocentrismo» hispánico del siglo XVI). Con tales argumentos, finalmente, el protestantismo se decidió a actuar en América Latina.

Los agentes de esta penetración protestante pertenecen a misiones extranjeras y el cristianismo evangélico sólo fue enraizándose lenta y progresivamente entre la población criolla. El «gran desarrollo» evangélico no es anterior a nuestro siglo, y el incremento numérico nos consta especialmente a partir de 1930.

En México las biblias «protestantes» traducidas al castellano penetran desde el país vecino: los Estados Unidos. Además, con las leyes anticatólicas de Juárez (1859), son expulsados los jesuitas y los grupos protestantes ven una notable expansión. En concreto se trata de misiones estadounidenses de cuáqueros, presbiterianos, metodistas, congregacionalistas y, por supuesto, los grupos pentecostales [38].

38. La mayoría de estas comunidades nacen en Gran Bretaña y son «iglesias libres», es decir, separadas del estado y también desgajadas de las iglesias «de origen». Los *presbiterianos* son los calvinistas de Escocia. Se separaron del anglicanismo bajo el liderazgo del predicador de Edimburgo John Knox a finales del siglo XVI. Los *congregacionalistas* constituyen la primera «iglesia libre» (1581) separándose del anglicanismo y propugnando un calvinismo radical. Cada comunidad (=«congregación») es totalmente independiente. Los *metodistas* tienen su origen en el movimiento pietista de los hermanos John y Charles Wesley, que en el siglo XVII surgió en el seno de la iglesia anglicana y se separó de ella. Los *cuáqueros*, grupo entusiástico y espiritual, fueron iniciados por George Fox en Inglaterra y reorganizados por William Penn en Norteamérica. Los *baptistas*, pasan también de Inglaterra a América. Rígidamente calvinistas, sólo bautizan a adultos. Fueron reorganizados en el siglo XIX por W. Carey en Inglaterra y por R. Williams en Estados Unidos, donde son muy numerosos y tienen una gran

Aquí será bueno detenernos, pues se dan ya las características típicas del protestantismo latinoamericano: un sin número de grupos y comunidades distintas (mayormente iglesias libres y sectas) y el consabido fenómeno pentecostalista. Este consiste principalmente en una fuerte experiencia religiosa de carácter afectivo y carismático, con una base teológica fundamentalista (conservadora) y un espiritualismo a ultranza. Aunque proviene del protestantismo norteamericano de principios de nuestro siglo, tiene sus orígenes en el metodismo y va ligado al concepto que ya proponía Wesley de «la segunda experiencia religiosa» *(second blessing)*, que corresponde al «bautismo del Espíritu santo». Un pentecostalismo difuso ha marcado a la mayoría de los movimientos protestantes en América y, a veces, se presenta como una tercera vía entre el catolicismo y la Reforma protestante propiamente dicha. No se ha limitado, pues, al metodismo, sino que se ha extendido también entre los baptistas, los presbiterianos y otros muchos grupos. Se diría que su estilo religioso entusiasta, simple y muy proselitista, ha sabido sintonizar con el «alma» latinoamericana [39].

En Chile, por el pasado «inglés» de Bernardo O'Higgins (el padre de la patria), el protestantismo entró fácilmente en 1845 por Valparaíso, con emigrantes y misioneros anglosajones. A finales del siglo pasado había en Chile comunidades presbiterianas, anglicanas, luteranas y metodistas, grupos que se caracterizan por su seriedad y autenticidad cristianas. Fue después de la separación de la Iglesia y el estado en 1925, cuando obtuvieron carta de ciudadanía desarrollando una notable labor religiosa y educativa. Igualmente en Uruguay, penetraron varias sociedades bíblicas, junto con los metodistas y con la Iglesia luterana alemana. En Argentina los grupos más activos fueron los presbiterianos de Escocia, los anglicanos, los lutera-

vitalidad. Para el conocimiento más completo de todas estas denominaciones: cf. K. Algermissen, *Iglesia católica y confesiones cristianas*, Madrid 1964.

39. A inicios del siglo XX surge el *pentecostalismo* como un nuevo movimiento de «revival» en el seno del metodismo. Hoy existe también un pentecostalismo católico que se diferencia del protestante y adopta generalmente el nombre de renovación carismática. Para el pentecostalismo original puede verse: F. A. Sullivan, *Pentecôtisme*, en *Diccionaire de Spiritualité* 12, 1984, 1036-1952.

nos de Alemania y las comunidades valdenses del norte de Italia.

Los otros países presentan un desarrollo parecido. Pero en América Central y en el Caribe hay que contar además con el influjo decisivo de la presencia británica en Belice y en las colonias de las islas caribeñas (Jamaica, etc.). Durante mucho tiempo es la zona con mayor presencia protestante y es en ella donde actuaron con más éxito entre la población india y negra, mucho más que entre la criolla.

Brasil es un caso aparte.

A principios del siglo XIX llegan a Brasil los primeros colonos alemanes que establecen una Iglesia evangélica cerrada y muy poco brasileña. Sólo un siglo más tarde se abren a la población autóctona y renuncian a la lengua alemana. En el inmenso Brasil los protestantes encuentran una situación más propicia: siempre se ha considerado a la zona colonial portuguesa más abierta o menos hostil a la penetración evangélica que la española. Pero, además, en el Brasil de principios del siglo pasado el clero católico es poco numeroso, con escasa formación y, aunque influyente en otros campos, muy poco dedicado a su tarea pastoral. Algunas comunidades católicas situadas en «fazendas» alejadas, son raramente visitadas por el cura y, a la larga, van adoptando una religiosidad de devociones subjetivas y lecturas de la Biblia. En la primera ocasión se pasan fácilmente al protestantismo. También hay que mencionar, por decisiva, la acción del Dr. Kalley, que propone una mezcla de confesiones cristianas bastante indefinida, pero que resulta eficaz. Así mismo algunos ex-sacerdotes católicos marcan con su personalidad religiosa al protestantismo brasileño, como en el caso del infatigable fray Juan Manuel de la Concepción o de Don Miguel Veira. Este es el fundador de la *Iglesia evangélica brasileña* en 1879. Las misiones de presbiterianos, metodistas, congregacionalistas y baptistas, sostenidas como de costumbre desde Estados Unidos, también actúan con éxito notable [40].

40. Para el protestantismo en Brasil, cf. G. Léonard, *o. c.*, 144-148 y ss. Para Chile, cf. Christian Lalive-D'Epinay, *El refugio de las masas. Estudio psico-sociológico del protestantismo chileno*, Santiago de Chile 1968. Su análisis vale

Esta breve nota sobre la penetración y afianzamiento de la Reforma protestante en América latina no es suficiente para explicar su vitalidad y sobre todo su complejidad. Puede servir sólo como una visión de conjunto, a modo de *flash,* sobre los orígenes históricos del protestantismo latinoamericano.

Los cristianos de la Reforma tardan en descubrir América latina como campo de misión. Se deciden a actuar muy tardíamente, cuando este continente ya ha despertado interés entre los cristianos en general y, a la vez, cuando los evangélicos han tomado conciencia de que su evangelización por los católicos era superficial. Entonces el protestantismo se manifiesta «agresivo» en sus campañas de difusión evangélica. Pero, si hoy su presencia se ha consolidado, persisten muchos problemas: el fraccionamiento en multitud de denominaciones es negativo (en Costa Rica, por ejemplo, hay 25 iglesias para un total de 60.000 protestantes; en México, de entre las 20 comunidades eclesiales más importantes, sólo una, la Iglesia episcopal, está reconocida por el Consejo mundial de las iglesias). Los ministros de las iglesias son escasos y poco formados; muchas comunidades carecen de pastores ordenados. El protestantismo latinoamericano es, en general, doctrinalmente fundamentalista y espiritualista, con poco compromiso social, que en algunos grupos es incluso rechazado por principio. Por ello, como alternativa a unas comunidades católicas más «politizadas», los gobiernos dictatoriales acostumbran a fomentar las sectas protestantes. Probablemente lo más notable en el terreno social

también para otros países de Latinoamérica. Cuando me refiero al sentimiento anticlerical hablo del siglo anterior. Hoy, en América latina el anticlericalismo se halla circunscrito en algunas élites sociales y algo más extendido solamente en México y Uruguay, pero no es un fenómeno generalizado. Por otro lado, las dictaduras militares fomentan las sectas de talante espiritualista mientras acusan tanto a la Iglesia católica como al «Consejo mundial de las iglesias» de temporalismo (teología de la liberación, defensa de los derechos humanos, vicaría de la solidaridad, etc.). Filip Adolf, Secretario general del Consejo latinoamericano de iglesias declaró recientemente: «Muchos tememos que la proliferación de sectas en América latina sea un elemento más de la política exterior del gobierno Norteamericano para nuestra región». También el obispo J. A. Navas denunció en enero pasado «la infiltración de sectas religiosas que pretenden dividir a las comunidades campesinas». Cf. Mensaje Iberoamericano (1985) 237-238.

esté en el mundo escolar y de la educación en general. Por último, muchos practican un proselitismo inaceptable, con poca sensibilidad ecuménica. Es cierto que tampoco el catolicismo hispanoamericano se ha caracterizado por su tolerancia. En diversas ocasiones los protestantes han tenido que organizar comités de defensa evangélica, reclamando la libertad religiosa para sus colectivos. Y, entre el proselitismo de unos y la intolerancia de otros, las rivalidades entre las Iglesias eran frecuentes. Todo esto ha empezado a cambiar en América Latina a partir del Vaticano II. Los obispos católicos y sus comunidades se relacionan ahora con los protestantes a partir del reconocimiento, el diálogo y la colaboración, sobre todo en tareas sociales y de defensa de los derechos humanos. Tal actitud es posible en mayor grado en las comunidades evangélicas que pertenecen al Consejo mundial de las iglesias. Un hecho que pone en evidencia la vitalidad del protestantismo latinoamericano y su reconocimiento internacional, es que el pastor metodista Emilio Castro, de Uruguay, ha sido elegido en 1984 como secretario general del Consejo mundial con sede en Ginebra. Es un hecho nuevo y positivo [41].

No obstante, el peso del movimiento pentecostalista, con su carácter entusiasta y proselitista, es mayoritario pues representa más de las dos terceras partes del conjunto del protestantismo criollo. Se habla de un total de más de seis millones de protestantes «responsables» en América latina [42]. Pero hemos de reconocer que la distancia no es solamente geográfica, sino que en doctrina, organización y psicología religiosa quedan muy lejos de la Reforma de Martín Lutero.

41. Emilio Castro realizó sus estudios de teología en Buenos Aires y Basilea y desempeñó el cargo de pastor en La Paz y Montevideo. Está ligado al movimiento ecuménico desde hace años y durante los diez últimos presidía la Comisión de evangelización del Consejo ecuménico de las iglesias, que agrupa a más de 300 iglesias y representa alrededor de 400 millones de cristianos. Cf. Documentation Catholique (1984) 879.

42. La estadística oficial distingue entre «responsables» (6 millones) y «simpatizantes» (80 millones): cf. G. Léonard, *o. c.*, IV, («Los efectivos del protestantismo: América»), p. 202. La distinción entre «miembros comulgantes» y «miembros congregantes» o «simpatizantes» es habitual en las comunidades bautistas y pentecostales, lo que dificulta toda estadística. Normalmente se tienen en cuenta sólo los «comulgantes». Cf. J. Estruch, *o. c.*, 39-40.

TERCERA PARTE

11

Lutero visto por los católicos de ayer

Las historias del luteranismo son —han de ser necesariamente— biografías del reformador. Así ocurre que cada autor quiere descubrir la auténtica personalidad de Lutero. Cada historiador quiere penetrar seriamente en el fondo de esta individualidad compleja y crucial, convencidos de que descubrir al verdadero Lutero es indispensable para estudiar la Reforma. Aquí intervienen historiadores, teólogos y psicólogos, o historiadores y ensayistas que pretenden actuar como psicólogos *amateurs* y a distancia...

Hay que reconocer que es difícil. No creo que pueda conseguirse fácilmente. Sucede que, estudiando a Lutero, te entusiasmas cada vez más y le tomas una especial simpatía a causa de la humanidad de su figura, del nervio religioso que presenta su persona y de la espontánea rudeza de sus ataques. La suma de contrastes hace que el reformador ofrezca un aspecto honrado y trágico al mismo tiempo. Pero no creo que los autores descubran la verdad profunda de su personalidad, que lleguen a desvelar la incógnita de aquella complicada psicología y el misterio de su destino histórico. Eso sí, cada autor, al hacer su síntesis, descubre o aporta algo nuevo sobre la verdad personal del reformador alemán, pero no la agota. Lutero es polivalente. Esto se hace evidente hoy, cuando después de 500 años, los investigadores no están de acuerdo en la valoración de su

persona, y no sólo por posturas previas. Es una tentación, dada la complejidad del «caso Lutero», intentar simplificar estudiando sólo una parte. Martín Lutero parece un héroe de tragedia, pero también es un hombre vulgar, «un pobre cristiano».

Seguramente es esta complejidad la causa de que los historiadores protestantes prefieren separar la persona de Lutero del movimiento de la Reforma. Una cosa es la biografía del reformador y otra la historia del protestantismo.

En cambio, la mayoría de los historiadores y teólogos católicos no lo hacen así: «En el campo católico se continúa dando una gran importancia a este aspecto de la Reforma que es la persona de Martín Lutero». La interpretación de la Reforma y el juicio sobre la persona «van íntimamente unidos»[1].

A mí mismo me ha sucedido como a tantos otros. De momento te interesa la historia de la Reforma, la explicación de la gran crisis de la Iglesia y del movimiento que hace nacer una nueva forma de cristianismo. El hombre que está al frente no te preocupa demasiado y más bien lo dejas al margen. Hasta que te das cuenta de que Lutero, él mismo, es la fuerza indiscutible de la Reforma protestante. Entonces te atrae el hombre. El interés por la figura del reformador ha ido creciendo entre los católicos de estos últimos años.

Sin embargo, hay que decir que el estudio serio de Lutero por parte de los católicos es muy reciente: es de este siglo. Pero los trabajos se han ido multiplicando y, en poco tiempo, han recorrido un largo camino que va desde la total descalificación hasta una actitud más comprensiva de valoración y de aceptación. Este cambio no es gratuito ni superficial. He aquí una información sumaria de este proceso, porque ayudará a entender *quién era Martín Lutero.*

1. Y.-M. Congar, *Luther vu pour les catholiques*, en *Chrétiens en dialogue*, Paris 1964, 437-451; R. Stauffer, *Le catholicisme à la découverte de Luther*, Neuchatel 1966; E. Iserloh, *Lutero nella visione cattolica ieri e oggi*, en *Lutero e la Riforma*, Brescia 1977; H. Jedin, *Mutamenti dell' interpretazione cattolica della figura di Lutero:* Rivista della Storia della Chiesa in Italia 32 (1969) 364 ss; H. Vall, *Valoración católica actual de Lutero*, Razón y fe (1983) 241-262.

1. *Evolución de la historiografía católica*

Me adelanto a decir que hoy, después de este proceso lúcido y grave que va desde Denifle a Lortz y hasta la víspera del concilio, los juicios de los historiadores ponen de relieve que Lutero es muy difícil de clasificar. Un cliché no es posible, sería disecarlo. Pero las conclusiones nos llevan a afirmar que el reformador, ni era un «santo» ni un «depravado». De ninguna manera representa la corrupción moral de un cristiano que claudica. Pero tampoco es el profeta evangélico valeroso e independiente. En definitiva, una personalidad que no resulta clara ni fácil. Ciertos rasgos parecen todavía los de un hombre medieval, pero también es verdad que el padre de la Reforma abre las puertas a lo más significativo de la modernidad, como es la autonomía de la propia conciencia. El mismo, sin embargo, no es libre, sino que a menudo parece «manipulado», oportunista y demagógico. Ciertamente depende de su público y de las circunstancias del momento. Todo ello hace que los mismos autores, esforzándose por ser objetivos y críticos para así aportar datos rigurosos, adopten una posición de simpatía o de antagonismo. También los historiadores, pues, están condicionados. Ante Lutero es muy difícil ser imparcial.

Por otra parte, tampoco se trata de convertirse en un árbitro neutral e indiferente. En la actualidad, el estudio profundo y crítico de los hechos, el mejor conocimiento de las causas y de los condicionamientos de la época, el análisis de su inmensa y contradictoria obra escrita, hacen posibles unas conclusiones críticas más exactas. Y nada más. La neutralidad indiferente no conviene a la historia de un hecho que aún tiene vigencia, que nos apasiona y nos influye.

Las dificultades de valoración se ponen de relieve continuamente desde la realidad de hoy. Nos cuesta entender, por ejemplo, por qué la Iglesia no hizo más caso de muchas de sus peticiones e incluso de las formulaciones doctrinales luteranas que ahora nos parecen aceptables (justificación por la fe, sacerdocio universal, también Iglesia espiritual etc.). Y cuesta aún más entender cómo Lutero se empeñó en no retirar y purificar

algunas expresiones paradójicas, equívocas o inexactas. Cómo no frenó la impresionante grosería y vulgaridad en sus ataques rabiosos contra el papado y contra la Iglesia. Su crítica a menudo está bastante justificada, pero sus exageraciones fanáticas y violentas llegan a la falsedad.

Iserloh afirma que la dificultad de valoración del reformador reside en él mismo. No es que para unos —los protestantes— sea el héroe de la fe y para otros —los católicos— el hereje que destruyó la Iglesia. No es sólo esto. En Lutero mismo está la dificultad de juzgarlo. Incluso teológicamente hace falta una obra que sintetice su pensamiento. Sobre el de Calvino contamos con la *Institutio christianae religionis*. La obra inmensa de Lutero, en cambio, está formada por escritos ocasionales, disputas y lecciones que reflejan una experiencia viva y un encarnizado combate, pero no son una obra sistemática. La Confesión de Augsburgo, ya lo hemos visto, no refleja el auténtico pensamiento del reformador, sino el irenismo de Melanchthon. Todo ello dificulta el poder captar lo esencial de su persona y de su doctrina. Es tan contradictorio que Cocleo intentó refutarlo sirviéndose de escritos del mismo Lutero y pudo presentarlo como «el hombre de las siete cabezas». Por tal motivo el historiador protestante Böhmer ha dicho acertadamente que «hay tantos Luteros como libros sobre Lutero».

a) *Influidos por el ataque de Cocleo*

La lista de historiadores católicos que han estudiado el tema se abre con Johann Cochlaeus, que tres años después de la muerte del reformador publicó su libro *Comentarios de los actos y los escritos de Martín Lutero* (Maguncia 1549)[2]. Contemporáneo suyo e influido por el ambiente de la polémica luterana, en la que participó personalmente con exaltación, es

2. J. Cochleus, cuyo apellido exacto era Dobneck, fue canónigo de Maguncia (1526) y después de Breslau (1539). Su obra *Commentaria de actis et scriptis Martini Lutheri Saxonis,* Mainz 1549, fue muy famosa y se reeditó ya el 1565 en París.

el exponente más notable de la incomprensión de los católicos hacia Lutero. Este historiador, junto con la condenación y la descalificación total, llega incluso a la calumnia. No hay nada bueno ni en la vida ni en la obra del reformador, y lo condena teológica y moralmente. Sólo Lutero es el culpable de la destrucción de la Iglesia.

Lo realmente grave es que esta obra tuvo una gran influencia y que toda la historiografía católica ha repetido durante cuatro siglos los argumentos llenos de prejuicio y de hostilidad de Cocleo.

Tendremos que esperar hasta finales del siglo XIX para encontrar una cierta revisión por parte de historiadores católicos. Abren esta nueva actitud hacia Lutero y el luteranismo sobre todo Johann Adam Möhler, profesor de Ratisbona (1868), y Sebastián Merkle, profesor de Würzburg (1862) [3].

b) *Ataques de la historiografía católica erudita: Denifle y Grisar*

La actitud más abierta estimuló el estudio crítico y documentado, pero es precisamente en este momento cuando aparece la obra erudita de Denifle, que, por su juicio global negativo sobre Martín Lutero, cae como una bomba.

Henrich Denifle. Este dominico tirolés (pero belga por su origen familiar) inaugura una nueva etapa. Su obra *Lutero y el luteranismo* (Maguncia 1903) [4] es el primer estudio científico serio y documentado, aunque hostil al reformador germánico. Henrich Denifle es un gran conocedor de la escolástica medieval y considera que Lutero depende de ella, pero lo acusa de no

3. Principalmente J. A. Möler, *Kirchengeschichte,* Regensburg 1868; y S. Merkle, *Das Lutherbild in der Gegenwart*, Würzburg 1965 y en otros artículos: cf. E. Iserloh, *o. c.*, 160 y 161, notas 6, 7 y 9.

4. H. Denifle, *Luther und Luthertum,* Mainz 1903-1906. Denifle era dominico y subdirector del archivo del Vaticano. Más que una biografía su obra es un estudio erudito y muy documentado sobre la evolución de Lutero y su relación con la escolástica.

conocer a santo Tomás. Sólo ve en él sombras y errores, y los atribuye a la depravación moral del heresiarca, que pretende justificarse con una teología incompetente y poco honesta (!). A pesar de su tono negativo y destructor, la obra del dominico es científicamente trascendental: el análisis de las fuentes es muy completo y su estudio muy profundo. El libro resultó un auténtico revulsivo en Alemania e impulsó a muchos otros autores, protestantes sobre todo, a estudiar críticamente a Lutero [5].

Hartmann Grisar. Este jesuita alemán es autor de una obra en tres volúmenes titulada *Luther* (1911-1912) y de otra que lleva por título *Martín Lutero: vida y obra,* editada en Friburgo en 1925 [6]. La erudición del autor es admirable, y además evita el tono de ataque del dominico tirolés. Encuentra algunos aspectos positivos en el reformador, demostrando que no era un inmoral, y acaba con muchas leyendas sobre Lutero, nacidas tanto en el campo católico como en el protestante. Grisar realiza un estudio psicológico profundo. Pero deja demasiado al margen el aspecto teológico. No encuentra en él motivación religiosa ni piedad cristiana. Podemos decir que, a pesar de la erudición, se queda en la superficie y no llega a lo esencial de Lutero, que es precisamente teológico y religioso.

Según Grisar, la causa de la crisis de Lutero es su orgullo y obstinación que derivan de una enfermedad psíquica. Con esta afirmación abre la puerta a los estudios que más tarde se han puesto de moda explicando el caso de Lutero por la vía del psicoanálisis (así, R. Dalbiez, P. J. Reiter, E. H. Erikson, J. Maritain y otros). Asegura que las raíces de la crisis están en la herencia o en la infancia del reformador. Es cierto que su carácter, con sus fobias y depresiones, se prestaba a este plan-

5. Otros autores católicos siguen a Denifle: L. Cristiani, P. Paquier (este último traduce a Denifle al francés pero lo corrige teniendo en cuenta las aportaciones de Grisar); igualmente está influida por Denifle la obra de J. Maritain, *Trois Rèformateurs,* Paris 1925 (Lutero, Descartes y Rousseau) (trad. cast. Madrid 1948); J. I. Döllinger también depende de Denifle (cf. *La Réforme, son dévelopement* etc., Paris 1948-1949 3 vols.).

6. *Martin Luthers Leben und Werk,* Freiburg 1926.

teamiento. Pero, en realidad, tenemos pocos datos del tiempo infantil y sabemos que su familia era severa pero muy normal... Por otra parte, la posible enfermedad psíquica contrasta con su enorme capacidad de trabajo, que mantendrá durante toda su vida, y con la lucidez de sus discusiones doctrinales. Quizás debemos reconocer que era un poco neurótico, como es corriente en tantas personalidades geniales, pero en ningún caso llega a la anormalidad [7].

c) *Lortz y el cambio de imagen*

En 1931, H. Jedin afirmaba que ya ningún historiador católico alemán compartía las tesis de Denifle, y que Grisar no había captado «la fuerza religiosa» del reformador.

Pero el hombre de la nueva visión más respetuosa y comprensiva fue Josef Lortz, por entonces profesor de Münster de Westfalia, con su obra *La Reforma en Alemania* (Freiburg 1939), que ha sido traducida al castellano por las ediciones Taurus con el título *Historia de la Reforma* (Madrid 1963) [8]. Este autor representa un cambio substancial. En el análisis de las causas de la Reforma expone la necesidad real de reforma que había, y, por tanto, también admite culpa histórica por parte de la Iglesia católica (habla de complicidad). Ante los abusos, por una parte, y la incertidumbre religiosa, por otra, después de tanta negligencia y de tantos impedimentos que se ponían a la reforma de la Iglesia, era inevitable que ésta se presentara de forma revolucionaria.

Sinceramente religioso en el pensamiento y en la piedad, Lutero aparece demasiado influido por su crisis personal y no es bastante objetivo. La presentación de la fe cristiana era

7. Cf. *supra*, p. 190 s. Sobre el psiquiatra P. J. Reiter cf. también Iserloh, *o. c.*, 164-165; García Villoslada I, 265 ss.

8. J. Lortz, *Die Reformation in Deutschland*, 2 vols. Freiburg in Brisgau 1939 (la trad. cast. es sobre la cuarta edición alemana de la Herder, Freiburg 1962). Publicada en plena guerra, esta obra despertó un gran interés. Lortz, que era profesor en Münster, después fue nombrado director de la sección de historia religiosa en el Instituto de historia europea de Maguncia.

deficiente, pero Lortz dice que el reformador rechaza «un catolicismo que no es católico» (aquí está el «gran malentendido» del que surge la Reforma), «descubre el núcleo central del cristianismo, pero de una manera herética», «no se le puede considerar un oyente dócil de la palabra de Dios, y menos aún de la Iglesia» (subjetivismo radical). El hombre religioso y piadoso que era Lutero combatió a una Iglesia (papa, obispos) que no estaba a la altura de las exigencias religiosas y el sentido de responsabilidad que exigía el momento.

La tesis de Lortz sorprendió al mundo católico y, aún más, al protestante [9]. Erwin Mülhaupt, historiador evangélico, afirmaba que desgraciadamente no se podía considerar representativa del catolicismo oficial. Quizá no en aquel momento. Pero los estudios de Lortz y de sus discípulos han ido influyendo desde el final de la guerra. Y parece que, al menos después del Vaticano II, ya se puede decir que han entrado claramente en las declaraciones de la Iglesia oficial. Y esto puede afirmarse con más seguridad después de la conmemoración del quinto centenario del nacimiento de Lutero, ya que el pensamiento y, en ocasiones, las mismas palabras de Lortz aparecen en las declaraciones públicas de Willebrands y de Juan Pablo II [10].

d) *De Lortz a nuestros días*

Partiendo de Lortz, los católicos han progresado en su actitud de mayor aceptación. En este proceso hacia adelante destaca sobre todo la obra de Johann Hessen [11].

9. La obra de Lortz encontró ciertas dificultades en las mismas autoridades católicas y no pudo ser reeditada hasta 1962. A pesar de ello tampoco encontró una plena aceptación entre los luterólogos protestantes y Stauffer manifiesta sus desacuerdos con Lortz: cf. R. Stauffer, *o. c.*, 60.

10. Documentos tantas veces citados, cf. cap. I, notas 1, 2 y otras.

11. J. Hessen, *Luther in katholischer Sicht. Grundlegung eines ökumenisches Gesprächs,* Bonn 1947. Conviene tener en cuenta que Hessen, profesor en Colonia, no es precisamente un historiador, sino un teólogo y más propiamente un filósofo de la religión; sus afirmaciones son agudas, pero requerirían algunas matizaciones: cf. Iserloh, *o. c.*, 167; Stauffer, *o. c.*, 69-74.

Este autor no está de acuerdo con Lortz en que sea el subjetivismo radical de Lutero la principal causa de sus errores. El más bien lo considera un reformador, y, por tanto, un restaurador y purificador en la línea de los profetas del antiguo testamento. El único error de Lutero es llevar al extremo sus críticas, que son legítimas. En efecto, en contra del *intelectualismo* católico, él habla de la fe sola; en contra del *moralismo,* y sin rechazar una moral, insiste en que en la obra de la salvación todo viene de Dios; en contra del exagerado *sacramentalismo* de la Iglesia católica, defiende la interioridad, pero no suprime ni el bautismo ni la eucaristía; y, finalmente, en contra del *institucionalismo,* quiere recuperar el valor de la unión personal del creyente con Cristo, desvalorizando excesivamente la realidad Iglesia.

Estas exageraciones no anulan la verdad de Lutero. Por ello Hessen, con optimismo, invita a los protestantes *a reinterpretar* los contenidos de la Reforma luterana, sin renegar de él, pero emprendiendo «una reforma de la Reforma», del mismo modo que es necesario que los católicos valoren las críticas serias que hace el reformador, más allá de sus estridencias.

En esta misma línea, entre Lortz y Hessen, debemos destacar las aportaciones del padre Thomas Sartory, que, para no ser reiterativo, resumo telegráficamente, pero no porque carezcan de interés [12].

Pone de relieve el valor de la protesta luterana que se apoya en la libertad del cristiano; señala la confusión doctrinal de la época, que hace a la Iglesia católica corresponsable de la ruptura protestante. En cuanto a la teología, Sartory recuerda que Lutero no es un teólogo sistemático, sino que su teología es *kerigmática,* es decir, lo reduce todo al mensaje esencial, a la palabra de Dios, a la que hay que someterse. Y acaba: «A pesar de sus errores y de sus debilidades, es el amor cristiano el que ha inspirado la Reforma; Lutero es una personalidad auténticamente religiosa, que habla de la existencia cristiana del hombre,

12. Thomas Sartory, monje de la abadía benedictina de Niederalteich (Baviera), escribió: *Martin Luther in katholischer Sicht,* Augsburg 1961.

que expresa su experiencia de Dios, que explica la sagrada Escritura y la anuncia como palabra divina; es de este Lutero, personalidad espiritual, director de almas y predicador del evangelio, del que no querríamos ser privados los católicos»[13].

La teoría de este benedictino, que puede parecer demasiado entusiasta para un católico, es importante, entre otras cosas, porque ha influido en Karl Rahner, que emite un doble juicio. En cuanto a la teología de Lutero, Rahner dice que no puede aceptar determinados aspectos, pero que la teología católica aún hoy puede aprender mucho de ella. Y en cuanto a la persona, afirma que es lícito que un católico hable positivamente del reformador, tal como hace Sartory; es más, era conveniente. No hay ningún juicio oficial sobre la persona de Lutero —añade— al que los católicos estén obligados[14].

En este último punto Rahner sostiene una opinión que ya había formulado el historiador H. Jedin: la Iglesia católica siempre ha distinguido entre una doctrina y la persona. Al condenar el protestantismo, Trento nunca habla de personas. El nombre de los «adversarios» no se concreta. Se da por supuesto. Nunca se oye en Trento el nombre de Martín Lutero. Es cierto que se condenaron unos cuantos errores suyos y que él era un hereje que no se habría sometido. Pero —insiste Rahner— no hay una valoración o juicio católico obligado sobre la persona del reformador.

Finalmente, nos encontramos con unos autores católicos cuyo juicio tiene connotaciones diferentes porque en otro tiempo habían sido protestantes. Es el caso de Friedrich Richter, con su obra *Martín Lutero e Ignacio de Loyola* (1954), o el de Louis Bouyer, con su *Du protestantisme a l'Eglise* (también de 1954)[15].

Richter trata bien a Lutero. En él ve a un alemán, o, más exactamente, a un turingio generoso, de carácter indócil y

13. Cf. Stauffer, *o. c.*, 82-86.

14. El juicio de K. Rahner en Stauffer, *o. c.*, 86-87.

15. F. Richter, *Martin Luther und Ignatius von Loyola*, Stuttgart 1954 (trad. cast.: *M. Lutero e I. de Loyola, representantes de dos mundos espirituales*, Madrid 1956); L. Bouyer, *Du protestantisme à l'Église*, Paris 1954.

terco, pero con un indiscutible genio religioso: una fe profunda y un buen espíritu de oración. A pesar de ello es un hereje, más apto para destruir que para edificar, que basa su teología en la experiencia subjetiva, la cual le lleva al límite de la rebelión y a la ruptura.

Bouyer es uno de los autores católicos que mejor ha entendido a Lutero, especialmente su doctrina. Bouyer dice que en sus «principios positivos», el luteranismo no es ninguna innovación ni ninguna herejía, sino «un movimiento espiritual de inspiración auténticamente evangélica». Estos «principios positivos» son intuiciones de Lutero, redescubrimientos perfectamente aceptables, que se pueden reducir a estos tres: 1) la salvación es pura gracia de Dios en Jesucristo (la *sola gratia* entendida en el sentido positivo está de acuerdo con la tradición católica); 2) la religión personal, que no es «subjetivismo», sino autenticidad viva, relación cristocéntrica; y 3) la soberana autoridad de la Escritura, que nunca ha sido rechazada por la Iglesia católica [16].

Con Juan XXIII y la preparación del concilio llegamos a un nuevo clima. Pero este bendito concilio no nace de la nada. Congar es uno de los precursores de la reforma conciliar y un pionero del ecumenismo en el campo católico. ¿Qué piensa Congar de Lutero?

De entrada rechaza la idea de que la Reforma sea un problema de frailes infieles a su vocación. Es una protesta religiosa que va unida al espíritu del pueblo germánico, y que debe situarse en medio del movimiento general de renovación religiosa que bullía en toda Europa en el siglo XVI. Esta protesta de Lutero no se dirige contra los abusos de orden moral, sino, sobre todo, contra las deficiencias teológicas. Lutero, personalmente, está obsesionado por el contacto directo con Dios; busca al Dios que consuela, pero al mismo tiempo presenta un carácter violento y trágico. Por tanto, es un espíritu que busca a Dios, pero que contesta con violencia «les cadres catholiques de la vie crétienne».

16. Resumidas las opiniones de Richter y Bouyer en Stauffer, *o. c.*, 79-81 y 100-102 respectivamente.

El reproche que Congar hace a Lutero se sitúa en el terreno eclesiológico: ha ignorado el orden eclesial de la salvación; por ello el protestantismo intentó crear después una eclesiología propia, sin que acabara de conseguirlo. Resumiendo: para Congar, Lutero es simplista y unilateral en el plano doctrinal, pero en el plano personal merece respeto y simpatía por la búsqueda sincera de lo esencial cristiano [17].

Finalmente el P. Daniel Olivier, en un estudio reciente sobre *La fe de Lutero,* destaca con fuerza todo el valor que encerraba su protesta. Aunque como creyente está enfrentado con la institución Iglesia y sobre todo con sus abusos, considera a Lutero como un gran teólogo de la fe cristiana. El rechaza una Iglesia desviada y pretende volver a lo esencial del evangelio.

Esta es la postura fundamental del protestantismo. Y ahí radica también su permanente actualidad: la Iglesia debería repudiar todo lo que no es evangélico.

Enfrentados con la Iglesia, Lutero y sus seguidores quieren la predicación pura del Evangelio y, por consiguiente, de la salvación por la sola fe en Jesucristo. El clamor de Lutero es para que la Iglesia esté basada y sometida solamente a la Palabra de Dios. Por esto rompe con el papado. Los primeros reformados tienen aquella fuerza que viene del convencimiento de haber reencontrado la verdadera fe, despojándose de un sistema eclesiástico injusto e idolátrico. En fin, para el P. Daniel Olivier, Lutero es el hombre «que ha comprometido a la Iglesia en su verdadero combate: el evangelio» [18].

17. La opinión de Congar, esparcida en muchísimos artículos y trabajos se encuentra principalmente en *Chrétiens désunis,* Paris 1937, reeditado en 1964, y en *Verdaderas y falsas reformas en la Iglesia, o. c.,* Paris 1950 (trad. cast. Madrid s. f.).

18. D. Olivier, *La foi de Luther, o. c.,* 249. Cf. H. Vall, *Valoración católica actual de Lutero, art. cit.,* 246.

2. *Valores y contravalores del protestantismo*

Para acabar, y como resumen de esta visión de los católicos, ofrezco una exposición de los aspectos positivos, es decir, de los que según mi criterio son auténticamente cristianos, que el protestantismo destaca o recupera y que hay que reconocer desde la orilla católica (porque los recupera para todos). También expondré a continuación los contravalores o connotaciones negativas que presenta la Reforma en su desarrollo histórico.

a) *Valores:*

Entre los valores cristianos de la Reforma luterana que deben ser reconocidos podemos señalar los siguientes:

— *El Dios consolador:* sobre la idea de Dios es importante el paso de un Dios juez a un Dios que consuela, que perdona.

— *El cristocentrismo:* es decir, la fe centrada en Jesucristo y la afirmación insistente de que hay un solo Mediador.

— *La valoración de la palabra de Dios:* a la que el creyente se somete por la fe. Esto ha comportado a nivel práctico una extraordinaria difusión de la Biblia y también que la Escritura obtenga el verdadero protagonismo en el culto evangélico y reformado.

— La afirmación de *la Iglesia como comunidad espiritual*, y no como una institución externa. A pesar de la negación de la Iglesia visible, ha sido una aportación importante por el redescubrimiento de la Iglesia como «misterio» y como «pueblo de Dios».

— *La proclamación del sacerdocio universal de los fieles*, que parte de la dignidad bautismal y que afirma la igualdad básica de todos los cristianos.

b) *Contravalores*

El protestantismo, sin embargo, presenta notables aspectos negativos en su identidad o en su desarrollo histórico concreto.

— El luteranismo es un *cristianismo simplificado* de tal manera que seduce. Toma el centro del mensaje evangélico (la fe en el Padre que nos salva por Jesucristo) y olvida todo lo demás. Esto es una simplificación que equivale a una amputación. Porque, si bien el núcleo es lo más importante, no lo es todo.

— *El subjetivismo religioso* (interior, personal, individual) busca la autenticidad cristiana. Pero sin relación con la objetividad de la Iglesia y de los sacramentos, desemboca fácilmente en los dos extremos contrarios: racionalismo y fideísmo (espiritualismo), que se han manifestado constantemente en el mundo protestante.

— A causa de la negación de la libertad humana, *la relación fe-moral es defectuosa*. Se pone tanta confianza en la fe sola, que la vida cristiana, la ética cristiana, pasa a segundo lugar. Se corre el riesgo de caer tanto en el quietismo como en la indiferencia moral.

— En el plano de la fe, la ruptura protestante no se puede justificar. Los defectos y abusos de la Iglesia, e incluso sus deficiencias doctrinales, exigen rectificación, pero nunca pueden justificar su rechazo. Y, de hecho, *toda reforma siempre es relativa,* y necesitará una nueva reforma después. Lutero eliminó 12 ó 15 siglos de historia de la Iglesia para ser fiel a su mundo subjetivo. Es lícita, e incluso obligada, la fidelidad a la propia conciencia. Pero el error es evidente: él, que pretendía restaurar el cristianismo primitivo, el auténtico, en realidad inició una ruptura. Así se vio forzado a construir una nueva Iglesia y rompió la unidad de la única Iglesia. No parece que sea el camino correcto.

— La afirmación de una Iglesia *sólo espiritual* conduce a una institucionalización defectuosa de la comunidad cristiana. La búsqueda unilateral de una iglesia pura, interior, invisible, desemboca fatalmente en las iglesias territoriales y estatales.

Así se pierde la necesaria libertad eclesial. Los protestantes se organizan o bien en iglesias nacionales, o bien en comunidades libres y desarticuladas entre sí. Tales «debilidades de organización» [19] —como reconocen ellos mismos - tienden a integrar a la Iglesia en las estructuras del estado o a privatizar la vida religiosa. La dialéctica carisma-institución no se resolvió adecuadamente.

— La Reforma conlleva un renacimiento religioso momentáneo, es cierto. Pero a la larga supone un mal para la Iglesia: *pone trabas a su misión en el mundo,* ayuda al relativismo, al indiferentismo y a la progresiva incredulidad. Sin embargo, también aquí las culpas están repartidas.

— El protestantismo es una aportación importante a la historia de occidente. Pero la ruptura de la unidad religiosa *resultó negativa para la historia de Europa:* degeneró en antagonismos feroces, en las crueles guerras de religión y en muchos enfrentamientos entre los países. Y también rompió la unidad del país germánico, ya bastante difícil: la Alemania católica y la protestante, Austria y Prusia...

Los indudables valores que aporta el protestantismo, especialmente en el terreno religioso, deben ser reconocidos. Pero no se pueden esconder las graves consecuencias, negativas e irreparables, para la Iglesia y para la sociedad. Con la ruptura se hace inviable la renovación auténtica de la Iglesia según el evangelio, y esto es lo más negativo, pues representante el fracaso del intento de reforma cristiana que ellos proponían [20].

19. *Martín Lutero, testigo de Jesucristo, doc. cit.*, n. 20.

20. Entre otros tenemos un juicio valorativo de la reforma luterana en su globalidad en J. Lortz, *Historia de la Iglesia,* Madrid 1962, 429-439. También en *Martín Lutero Testimonio de Jesucristo, doc. cit.* (nota 2, cap. 1), n. 24.

12

Lutero desde la Iglesia de hoy

1. *El Vaticano II: culpa y gracia*

Empecemos dando la visión del concilio. El Vaticano II no dice nada sobre Lutero, pero habla del protestantismo. La valoración que la Iglesia en concilio hace del protestantismo, como hecho histórico y como crisis cristiana que perdura, es importante y nos ayudará a entender las declaraciones posteriores. Es la postura oficial de la Iglesia ante la Reforma. Congar dice que, en el Vaticano II, Lutero habría tenido «su» concilio [1].

Hay diversos documentos del concilio que tienen muy en cuenta a los «hermanos separados» en el momento de formular la doctrina de la Iglesia católica: la Constitución sobre la Iglesia, la Constitución sobre la revelación y la Declaración sobre la libertad religiosa, principalmente.

Pero es el *Decreto sobre el ecumenismo* el que representa el punto de partida de la nueva visión de la Iglesia.

¿Qué dice el concilio?

«Una de las principales finalidades del concilio ecuménico Vaticano II es contribuir al restablecimiento de la unidad entre todos los cristianos».

1. Y. M. Congar, L'Església catòlica i Luter, en *Documents d'Església,* 1980, 455-457.

Así empieza el documento conciliar, la carta magna que contiene los principios católicos del ecumenismo [2].

El Decreto del concilio empieza reconociendo que en la ruptura protestante hay «culpa en ambos lados». La Iglesia católica asume humildemente su responsabilidad ante la historia.

La Reforma presenta grandes valores religiosos, culturales y humanos, a través de los siglos. Es más, las iglesias nacidas de la Reforma «no están privadas de sentido y de fuerza en el misterio de la salvación»; son realmente «instrumentos de salvación» y en ellas se dan frutos de santidad [3].

Los cuatro siglos de separación ponen de manifiesto una infidelidad a la voluntad del Maestro, pero tienen «un sentido en el plan de Dios», que debemos descubrir como una llamada a la purificación. Por otra parte, los protestantes actuales no tienen culpa en el hecho de la desunión.

El concilio afirma que la actitud justa es «el conocimiento mutuo más exacto de la doctrina y de la historia, de la vida espiritual y del culto...», y anima a hablar «en plano de la igualdad» de los problemas teológicos que separan a las iglesias.

Todos tenemos una exigencia: la aceptación de la reforma constante, que ha de consistir esencialmente «en un aumento de fidelidad al evangelio». Esto hace que la interpelación recíproca sea necesaria para la reforma de cada iglesia, y no es bueno prescindir de ella. Sin embargo, los católicos podemos aprender de los hermanos protestantes y aceptar su testimonio.

Evitando el falso irenismo, que invita a disimular las diferencias, conviene insistir más en aquello que nos une y que realmente es más importante. El concilio acepta tres puntos en

2. El *Decreto sobre el ecumenismo «Unitatis redintegratio»* (UR) fue aprobado el 22 de noviembre de 1964 (¡ya se han cumplido 20 años!); cf. trad. cast. con excelentes introducción y notas a cargo de J. Perarnau, Castellón de la Plana 1965.

3. Cf. Card. A. Bea, *La unió dels cristians,* Barcelona 1963 (con una presentación de monseñor J. Pont y Gol escrita desde el concilio, Roma 28-XI-1962).

los que los cristianos ya coincidimos: 1) la fe en Jesucristo, Hijo de Dios y único salvador; 2) el bautismo que nos incorpora a Cristo, y 3) la Escritura que todos aceptamos como palabra de Dios y norma de vida.

El compromiso para respetar la «libertad de conciencia» de cada persona y de establecer una «auténtica libertad religiosa» en la sociedad, nos harán evitar el proselitismo y los malentendidos, disponiéndonos al mutuo conocimiento y valoración.

En este *Decreto sobre el ecumenismo* y en otros documentos, el Vaticano II puede ser considerado como una respuesta a la interpelación luterana. Esta respuesta nunca se había realizado tan positivamente, sea en aspectos doctrinales (Iglesia pueblo de Dios, sacerdocio común, fuentes de la revelación), sea en otros de reforma (lenguas vulgares en la liturgia, pluralismo en la unidad, etc.), tal como comentaremos más adelante[4].

2. *Pero, ¿qué divergencias subsisten?*

No se trata de un episodio entre buenos y malos. Ya hemos dicho que las culpas están repartidas. Lutero no quería la separación, pero tampoco cedió. No fue comprendido; tampoco escuchó.

El cambio audaz que supone su ideología no es tan anticatólico como el mismo Lutero pensaba, pero tampoco podemos decir que sea plenamente aceptable por los católicos. El esfuerzo de comprensión y de acercamiento no ha resuelto todos los desacuerdos doctrinales. Y sería simplista afirmar que todo fue únicamente un malentendido y que se ha tardado 500 años en darle la razón. A pesar de que en el Vaticano II encontramos una aceptación de bastantes peticiones de Lutero, debemos preguntarnos honestamente qué hemos aceptado los unos de los otros; en qué hay coincidencia y en qué no la hay.

En la actualidad, cristianos católicos y cristianos protestantes continuamos separados por la doctrina. Analicemos los

4. Cf. *Martín Lutero testimonio de Jesucristo, doc. cit.*, comentario más adelante.

puntos fundamentales de la nueva teología luterana y veamos en cuáles hemos llegado a un acuerdo:

— El primer punto, sobre *la justificación por la fe,* prácticamente no ofrece dificultad: «Un amplio consenso se dibuja sobre la doctrina de la justificación que ha revestido una importancia decisiva para la Reforma. En efecto, sólo por la gracia y por la fe en la acción salvadora de Cristo, y no sobre el fundamento de nuestros méritos, somos aceptados por Dios y recibimos el Espíritu santo, que nos invita a realizar obras buenas» (Declaración católico-luterana, 1980) [5].

— En el segundo punto, sobre *la Escritura,* también ha habido acercamiento. El Vaticano II acepta una sola fuente de la revelación: la palabra de Dios. La diferencia está en que los protestantes consideran como revelación sólo la palabra de Dios *escrita,* mientras que los católicos aceptamos junto con la Escritura una tradición que ayuda a comprenderla y a actualizarla [6]. La Biblia es intérprete de ella misma, según los protestantes; mientras los católicos pedimos además que se entienda en la Iglesia.

— En cambio, el tercer punto, *la Iglesia,* continúa ofreciendo una mayor dificultad. A pesar de los acuerdos recientes (sobre bautismo, eucaristía, ministerio) no hay plenas coincidencias, sino tan sólo unos puntos de clarificación y una cierta convergencia. No es sólo un problema de tipo institucional, sino que, en el fondo, se tienen dos conceptos distintos de Iglesia. La afirmación de una Iglesia espiritual y escondida tiene por lo menos «el riesgo de no reconocer la necesidad de la Iglesia visible como valor fundamental». Los *sacramentos* únicamente tienen fuerza por la palabra, según los protestantes. Para muchos no son acciones de Cristo que salvan (o no son acciones de Cristo por medio de la Iglesia). En cuanto al *ministerio* de dirección de las comunidades también se tiene una concepción distinta. En este tema la teología protestante siem-

5. *Todos bajo un solo Cristo,* Declaración de la Comisión mixta católico-luterana sobre la Confesión de Augsburgo, 23-II-1980: Documentation Cotholique (1980) 437-439.

6. Cf. *Constitución dogmática sobre la divina revelación «Dei Verbum»,* 9-10.

pre ha afirmado que una cosa es la condición (*Stand*), otra la función (*Amt*) y otra el servicio (*Dienst*). En cuanto a la condición del ministro, niegan el estado sacerdotal porque todos los cristianos son sacerdotes. El ministerio es sólo una *función* como las otras, que no imprime carácter. Esto no impide que algunos protestantes, en la actualidad, la consideren una función permanente; pero muchos la ven sólo temporal. El ministro depende de la comunidad, del pueblo sacerdotal. Es esta misma comunidad la que encomienda los servicios para el bien de la Iglesia. El ministerio se reduce a la predicación y al culto, pero no lo ven (no lo necesitan) como un servicio a la unidad. Por tanto, no tenemos el mismo concepto de ministerio eclesial en cuanto a la identidad, pero se puede coincidir en el concepto de función y de servicio. A pesar de estas diferencias importantes, la Iglesia como pueblo de Dios y el sacerdocio universal de todos los bautizados son hoy verdades compartidas y puestas muy de relieve por el Vaticano II. Es más, esta doctrina del concilio sobre el sacerdocio común ha llegado a nosotros, en buena medida, por medio de la teología luterana [7].

No podemos desestimar el acercamiento doctrinal de estos últimos años. El Vaticano II lo atestigua cuando afirma el cristocentrismo, acepta el valor decisivo de la Escritura, explica la Iglesia como pueblo de Dios y necesitado continuamente de reforma, presenta el cargo del obispo y del presbítero como un servicio y se compromete en la libertad religiosa [8]. En todos estos puntos hay una buena base de acuerdo doctrinal. Pero

7. *Constitución dogmática sobre la Iglesia «Lumen gentium»* (LG) cap. II: el solo hecho de que se trate del «pueblo de Dios» antes que de los ministerios jerárquicos ya tiene una gran importancia ecuménica; cf. pueblo de Dios en LG 9 y sacerdocio común en LG 10-12; cf. también diversas declaraciones recientes: *La Cena del Senyor* y *El ministerio en la Iglesia*, en *Documents d'Església*, 1979, 861-900 y 1982, 857-896; Documentation Catholique (1979) 19-30. Véase el punto de vista del teólogo en: R. Arnau, *El Ministro legado de Cristo, según Lutero*, Valencia 1983; V. Vajta, *Conception du Ministère ecclesiastique selon Luther. Sa signification actuelle*, en *Luther aujourd'hui*, Louvain-la-Neuve 1983, 185-196.

8. Cf. *Martín Lutero testimonio de Jesucristo, doc. cit.*, especialmente n. 23-25.

todavía tenemos un concepto distinto de Iglesia e incluso de la misma unidad, que se ha de conseguir «con todo el esfuerzo sin desanimarnos por las discrepancias»[9]. En efecto, para los católicos la unidad supone una integración real, mientras que para los protestantes basta con una «federación». De hecho, ellos conviven con muchas diferencias internas, incluso doctrinales.

3. *Valoración católica de Lutero en la hora del ecumenismo*

Martín Lutero es «valorado» de una manera más positiva por la Iglesia católica, pero no se puede hablar de una plena aceptación de su doctrina y de su actuación. Para un católico el protestantismo equivale a un cristianismo siempre más o menos mutilado.

Sin embargo, ya no se puede decir que la Iglesia católica oficial «no quiere saber nada de Lutero», igual hoy que en los tiempos de la Reforma, como se afirmaba hace unos años:

«¿Por qué el catolicismo no quiso, ni quiere todavía, saber nada de Lutero? El estudio de los textos del reformador remite continuamente a una antigua evidencia: el cristianismo de Lutero es *incompatible* con la doctrina romana. La enseñanza de Lutero implica una crítica *radical,* no meramente accidental (los abusos...), del catolicismo. Pero Roma pretende estar por encima de tal crítica. Reivindica para sí la asistencia prometida por Cristo a sus discípulos hasta el fin de los tiempos (Mt 28, 20), fundamento de la infalibilidad pontificia. Ya desde este punto de vista iba Lutero demasiado lejos.

Además, el catolicismo no reconoce fácilmente los movimientos «evangélicos» que surgen periódicamente en su seno y que responden a necesidades insatisfechas por la institución eclesiástica. Lutero se presentaba como el apóstol de un nuevo

9. Juan Pablo II a la comunidad luterana de Roma, 11-XII-1983: Ecclesia (1983) 1606-1607.

evangelio, del que Roma, *a priori*, no quería saber nada: ¿cómo creer que la Iglesia de Cristo hubiera dejado de lado lo esencial durante siglos? Los calificativos dados a las tesis de Lutero en la bula *Exsurge, Domine* («heréticas, escandalosas, falsas, malsonantes, seductoras de los espíritus sencillos y contrarias a la verdad católica») ponen de manifiesto que la autoridad romana era *insensible* a todo el aspecto profético del mensaje de Lutero...

La historia demuestra que las tesis de Lutero, si bien no lograron convertirse en fermento de una renovación de la única Iglesia, no dejaban por ello de entrañar una gran promesa de un largo porvenir doctrinal y religioso. El progreso del movimiento ecuménico no permite ya a la Iglesia de Roma rechazar e ignorar globalmente esta corriente cristiana nacida de su vida y de su historia...

La historia revela que la acción de Lutero fracasó en primer lugar porque estaba mal planteada y porque las iniciativas del reformador no hicieron sino agravar su caso, tanto a juicio de los responsables de la doctrina como en el sentimiento de la masa católica. El único ejemplo de comprensión de Lutero por parte del catolicismo del siglo XVI fue el esfuerzo del concilio de Trento por tratar algunos problemas planteados por Lutero. Los católicos que le siguieron hasta el punto de hacerse protestantes perdieron rápidamente de vista el sentido profundo de su vocación y de su obra, que consistía en regenerar el cristianismo occidental por medio de una predicación evangélica y no en justificar la creación de iglesias separadas de Roma» [10].

Después del Vaticano II y, más en concreto, especialmente a partir de la intervención del cardenal J. Willebrands, presidente del Secretariado para la unidad de los cristianos, en la quinta asamblea de la Federación luterana mundial (Evian 1970), creo que ya no puede afirmarse tan rotundamente que la Iglesia católica oficial «no ha querido saber nada de Lutero» y que no lo ha entendido (o al menos que no lo ha intentado). En efecto,

10. D. Olivier, *¿Por qué no se entendió a Lutero? Respuesta católica:* Concilium (1976) 158-165; cf. W. Kasper-H. Küng: «Lutero ayer y hoy», *ibid.*, p. 146 ss.

es en Evian donde Willebrands llega a llamar a Lutero «nuestro maestro común» (es lo más fuerte que se ha dicho a nivel oficial, dice Congar). Los testimonios que cito a continuación lo revelan claramente. Son unos fragmentos escogidos:

> A través de los siglos la persona de Martín Lutero no ha sido siempre bien entendida y su teología tampoco ha sido rectamente presentada. ¿Quién osaría negar hoy que Martín Lutero era *una personalidad profundamente religiosa, que buscó con toda honestidad y con abnegación el mensaje del evangelio?* ¿Quién podría negar que, a pesar de los tormentos que infligió a la Iglesia católica y a la santa sede —es un deber para con la verdad no silenciarlo—, ha conservado, sin embargo, una parte considerable de la fe católica antigua? El mismo concilio Vaticano II, ¿no ha aceptado algunas exigencias que habían sido expresadas por Martín Lutero, y gracias a las cuales muchos aspectos de la fe y de la vida cristiana son actualmente mejor expresados que antes? Reconocer esto, a pesar de todas las diferencias, es un motivo de gran alegría y de gran esperanza. Martín Lutero hizo de la Biblia, en una medida insólita para su época, el punto de partida punto de partida de la teología y de la vida cristiana (...).
>
> Sin embargo, en Martín Lutero aparece continuamente y sobre todo una palabra: la alta palabra fe. Lutero ha conocido profundamente su valor (...). Si también en este punto parece que hay un cierto exclusivismo, que razonablemente se podría hacer derivar del acento que Lutero pone enérgicamente en su discurso, no obstante las investigaciones comunes de estudiosos católicos y protestantes han demostrado que la palabra «fe» en el sentido que le da Lutero no pretende excluir de ninguna manera, ni las obras, ni el amor, ni siquiera la esperanza. Lutero puede ser nuestro maestro común en la afirmación de que Dios debe seguir siendo siempre Dios, y que nuestra respuesta humana la más esencial, ha de seguir siendo la confianza absoluta y la adoración de Dios[11].

Por tanto, «maestro común» en su actitud de fe, en las enseñanzas sobre el abrirse a la gracia de Dios que es autosuficiente, y en ofrecer una espiritualidad seria y aceptable para todos los cristianos.

11. Card. J. Willebrands, *Discurso a la quinta asamblea de la Federación luterana mundial,* Evian 1970: Documentation Catholique (1970) 765-766.

4. *La excomunión de Lutero ¿podría ser revocada?*

Entre los años sesenta y setenta, durante el pontificado de Pablo VI, se planteó la cuestión de si podía ser revocada la censura de la Iglesia católica contra Lutero.

De entrada ya se ve la importancia ecuménica de la cuestión, que, sin embargo, no alcanzó la unanimidad deseada, y, por otra parte, no dejaba de presentar un aspecto sensacionalista o algo espectacular.

La propuesta la realizó por primera vez W. Michaelis, protestante de Hamburgo en 1963, en el clima de euforia de aquellos primeros años del concilio. En un principio fue bien acogida en ambientes católicos. Muchos padres conciliares respondieron positivamente, en el sentido de que se iniciara el camino. En cambio, en Alemania hubo reticencias por parte protestante desde el primer momento.

Mientras tanto, el 7 de febrero de 1965, Pablo VI y el patriarca Atenágoras revocaban la excomunión mutua de las iglesias de Roma y del patriarcado de Constantinopla. Se pretende que este hecho sirva de pauta para el caso Lutero.

Pero la duda está en esto: ¿revocar la excomunión quiere decir aceptar todas las afirmaciones doctrinales del reformador alemán? En el sector católico las dificultades se concretaban de este modo: «Suprimir la excomunión significaba que la condena de la teología de Lutero era equivocada» (Lortz). En el sector protestante también había dificultades: revocar la excomunión sin revisar la condena de la doctrina luterana no tenía sentido y podía ser un acto puramente externo e hipócrita. He aquí el dilema.

Los partidarios de que fuera revocada la excomunión afirmaban que este paso no significaba de ninguna manera que la Iglesia católica declarase libre de todo error a la teología luterana. Este grupo pro-revocación aún precisa más: como la condena en el siglo XVI llegó mediante dos bulas, la *Exsurge, Domine* (1520), que amenazaba con la excomunión y condenaba 41 proposiciones de Lutero, y la *Decet Romanum Pontificem*

(1521), que lo excomulgaba definitivamente, distinguen entre estos dos documentos. La *Exsurge* no puede ser revocada sin consecuencias. En efecto, si bien entre las 41 proposiciones condenadas algunas lo son discutiblemente, también las esenciales fueron condenadas en Trento. Por tanto, revocar la *Exsurge* supondría revisar el tridentino. En cambio, la otra bula, la de excomunión propiamente dicha, no ofrecía ninguna dificultad.

La propuesta se dirige al papa desde diversas instancias. Además del grupo de W. Michaelis, entre otros, también la propone R. Schutz, prior de Taizé. Pero no la hace suya ninguno de los organismos luteranos oficiales. Por el lado católico, los cardenales Jäger y Willebrands afirman que no debe llevarse a cabo sin el acuerdo de la Iglesia luterana. Pero los evangélico-luteranos, en general, no quieren pedirla porque ello significaría reconocer que la curia papal tiene facultad para imponerla. La cuestión va resultando un callejón sin salida. Una reunión de teólogos católicos en Le Saulchoir (París), convocados por el Secretariado para la unidad de los cristianos, se manifiesta contraria a la conveniencia de esta revocación.

Mientras tanto, en 1970 el cardenal Willebrands interviene en la asamblea de la Federación luterana mundial, celebrada en Evian, con aquel discurso al que ya he hecho referencia por su transcendencia ecuménica, en el cual la reivindicación de la persona de Lutero por el lado católico alcanza su más alto nivel, manteniendo, sin embargo, reservas en cuanto a su doctrina. Es precisamente poco después de este acontecimiento cuando, con ocasión de los 450 años de la comparecencia del reformador ante la dieta de Worms, 50 católicos alemanes firman el *Memorandum de Worms* y lo envían al santo padre (junio de 1971).

El 14 de julio Willebrands contesta a Rudolf Knecht, presidente de la comisión de Worms, y le comunica que ahora la anulación de la excomunión no parece realizable ni provechosa: «El santo padre no juzga posible actualmente, en cuanto a vuestra petición sobre Martín Lutero, ir más allá de las declaraciones que yo he hecho como presidente del organismo de la

santa sede para la unidad, en la asamblea de la Federación luterana mundial, en Evian, en 1970, de acuerdo con el estado actual de las investigaciones católicas sobre Lutero». Willebrands explica que se han hecho muchas consultas y que la conclusión es que este gesto no es posible objetivamente, ni apropiado para explicar la posición católica, ni para favorecer el acercamiento. El caso de Constantinopla sólo se puede aplicar relativamente, ya que allí no estaba en juego ninguna cuestión doctrinal. El cardenal acaba afirmando que las relaciones entre católicos y luteranos mejorarán más con la prosecución de los estudios, con la oración y con los otros medios de acción ecuménica. Sin embargo, el Secretariado para la unidad dedicará la máxima atención al *Memorandum de Worms,* pero de cara al futuro. Es decir, la cuestión es prematura; se aparca, pero no se entierra definitivamente[12].

Por su parte, el pastor Appel, secretario de la Federación luterana mundial, expone que ante esta petición de la comisión de Worms, la Iglesia evangélico-luterana ha de mantener una posición prudente y reservada, y que quizá esta actitud habrá decepcionado a los peticionarios.

Appel dice que su Iglesia no presionará a Roma. Y que revocar la excomunión de Lutero no dejaría de ser un gesto simbólico, sin entidad real, porque se trata de un monje que ya ha muerto y que, por tanto, ya no está sometido a la autoridad de la Iglesia. Afirma también que esta iniciativa revela «una cierta impaciencia en la base», pero en realidad hay obstáculos doctrinales todavía no resueltos entre católicos y luteranos.

Los solicitantes, tanto católicos como evangélicos, llenos de estupor lamentan vivamente la negativa. No obstante les parece prudente la postura de Pablo VI ante «la desconcertante pluralidad de opiniones» entre teólogos y las reticencias de los organismos luteranos. Ellos proponían dos vías para la revocación: como una gracia o como una rectificación del proceso. Esta segunda vía no se cree posible porque implica una revisión

12. J. Willebrands, *La levée de l'excomunion du M. Luther:* Documentation Catholique (1972) 32-33.

doctrinal. La primera se considera insuficiente, y, en palabras de E. Iserloh, podría «no tener sentido y no ser sincera».

En el marco de «la considerable revalorización que la persona de Lutero ha experimentado en la reciente investigación católica», parecía que la revocación de la excomunión sería posible como culminación de un proceso. Máxime aceptando hoy claramente que Lutero no quería romper con la Iglesia ni dividirla. Hasta tal punto se creía posible que un pastor protestante, en una intervención algo sorprendente y desorbitada, no sólo pedía la anulación de la excomunión, sino que proponía su canonización [13].

La pretensión es más simbólica y espectacular que razonada. Willebrands dice acertadamente que la revocación no expresaría el acercamiento de los católicos y de los luteranos en el estado actual, y hay que recordar que un «irenismo fácil» es contraproducente para el trabajo ecuménico, precisamente porque el signo no correspondería a la realidad y sería difícil interpretarlo en sus justos términos.

Por ello el reconocimiento católico de Lutero ha progresado por otros caminos, como veremos a continuación, dejando de lado por el momento esta pretensión bienintencionada de revocarle la excomunión, que no resolvería ningún problema.

5. «*Martín Lutero, testigo de Jesucristo*»

El documento oficial más importante sobre Lutero, y, a mi modo de ver, el más completo, es la declaración publicada por la Comisión mixta católico-luterana en el año del quinto centenario de su nacimiento, que lleva por título *Martín Lutero,*

13. Se trata del pastor *Hans Dörger* (Lauterbach); cf. la explicación detallada de este asunto por boca de uno de sus protagonistas en W. Michaelis, *Controversias en torno a la revocación de la excomunión:* Concilium (1976) 263-277. La carta que cito del pastor *Appel,* puede verse en Documentation Catholique (1972) 33.

testigo de Jesucristo. Es necesaria una lectura íntegra y un estudio detenido de este documento extraordinariamente profundo, preciso y matizado. Es la declaración de una comisión oficial que copresiden el obispo católico de Copenhague y un profesor luterano, y es importante tanto por los aspectos doctrinales como por los históricos. Tiene la ventaja de ser un documento de comisión mixta y que, por tanto, presenta en una unidad dialéctica la visión de los protestantes y la de los católicos, explicando los puntos de coincidencia.

Empieza señalando el cambio de perspectiva, el paso del conflicto hacia la reconciliación:

> Durante siglos, Lutero fue juzgado de formas diametralmente opuestas. Para los católicos fue durante mucho tiempo el hereje por excelencia. Se le reprochaba ser la causa misma del cisma de occidente. Por parte protestante, desde el siglo XVI, se ha glorificado a Lutero como héroe de la fe, glorificación a la que frecuentemente se añade su exaltación como héroe nacional. Pero, sobre todo, Lutero fue comúnmente considerado como el fundador de una nueva iglesia.

El documento hace un resumen de la doctrina luterana, sobre todo del punto central, la justificación por la fe, que está en la raíz del conflicto protestante (n. 8 y 9). Afirma que la de Lutero es también para los católicos una forma legítima de teología cristiana:

> En nuestros días, los estudios protestantes y católicos sobre Lutero, al igual que los estudios bíblicos, han abierto el camino en las dos iglesias para un acuerdo en torno a la aspiración central de la Reforma luterana. La toma en consideración del condicionamiento histórico de nuestras formas de expresión y de pensamiento ha contribuido igualmente a hacer que se reconozca ampliamente en los medios católicos el pensamiento de Lutero como una forma legítima de la teología cristiana, precisamente en lo concerniente a su doctrina sobre la justificación.

No se esconden los defectos y las limitaciones, que en el documento se atribuyen en buena parte a las distorsiones y simplificaciones que ha sufrido la herencia de Lutero (n. 9). Por eso se reconocen los aspectos negativos, tanto de la persona y

de la obra del reformador, como de la reacción católica ante la Reforma:

> Guardando plenamente su total reconocimiento por la acción de Lutero, las iglesias luteranas son hoy día conscientes tanto de los límites de su persona y de su obra como de ciertas consecuencias negativas de su actividad. No pueden aprobar sus ataques polémicos; tiemblan ante los escritos antijudíos de Lutero en su vejez; ven que su conciencia apocalíptica le conduce, por ejemplo, a propósito del papado, del movimiento anabaptista y de la guerra de los campesinos, a condenas que no pueden aceptar. Por otra parte, ciertas debilidades de la organización de las iglesias protestantes se han hecho patentes, en particular su integración en las estructuras del estado, lo cual el mismo Lutero, evidentemente, quería no fuese comprendida sino como una medida de necesidad.
> Para la Iglesia católica romana y su desarrollo, a partir de la Reforma, la actitud defensiva hacia Lutero y su pensamiento fue determinante en muchos puntos de vista: temor de la difusión de ediciones de la Biblia no aprobadas por la Iglesia, acentuación centralizadora desmesurada del papado, posiciones unilaterales en materia de teología y de práctica de los sacramentos caracterizaron un catolicismo consciente contra-reformador. Por otra parte, en el contexto de los esfuerzos de la reforma tridentina se tuvieron en cuenta muchas preocupaciones de Lutero; por ejemplo, la renovación de la predicación, la intensificación de la catequesis, el acento puesto sobre la doctrina de san Agustín concerniente a la gracia.

La declaración de la comisión mixta parte de la revisión que los historiadores y teólogos católicos han realizado en el curso del siglo XX y la asume plenamente. Por otra parte, el núcleo teológico de Lutero coincide esencialmente con la tradición doctrinal católica más auténtica:

> A lo largo de nuestro siglo, y en primer lugar en los medios católicos de lengua alemana, se ha desarrollado un intenso trabajo de revisión de las ideas sobre la persona de Lutero y su ideal reformador. Se reconocía lo bien fundado de su esfuerzo de reforma, teniendo en cuenta el estado de la teología y de los abusos de la Iglesia en su época, y se ve que precisamente su descubrimiento reformador fundamental (la justicia concedida en Cristo sin mérito nuestro) *en modo alguno se encuentra en contradicción con la verdadera tradición católica*, tal como se encuentra, por ejemplo, en Agustín y Tomás de Aquino.

El Vaticano II es la expresión pública y solemne de que la Iglesia católica acepta, finalmente, las cuestiones planteadas por Lutero y sus interpelaciones:

Entre las ideas del concilio Vaticano II, en donde se puede ver una aceptación de las exigencias de Lutero, se encuentran, por ejemplo:
— La puesta en evidencia de la importancia decisiva de la Escritura santa para la vida y la enseñanza de la Iglesia;
La descripción de la Iglesia como *pueblo de Dios*;
— La afirmación de la necesidad de una *reforma permanente* de la Iglesia en su existencia histórica;
— La insistencia sobre *la confesión de Jesús crucificado* y sobre el significado de la cruz tanto para la vida de cada cristiano como para la vida de la Iglesia en su conjunto;
— La comprensión de los *ministerios eclesiásticos como servicios;*
— El acento puesto sobre *el sacerdocio de todos los bautizados;*
— El compromiso en favor del derecho de la persona a la *libertad en materia de religión.*
Otras exigencias que Lutero había formulado en su tiempo pueden considerarse como satisfechas en la teología y en la práctica de la Iglesia católica de hoy: el empleo de la lengua vulgar en la liturgia, la posibilidad de la comunión bajo las dos especies y la renovación de la teología y de la celebración de la eucaristía.

Lutero es *maestro común,* de quien podemos aprender los católicos también. ¿Cuál es el alcance de esta afirmación expresada por Willebrands? Se refiere a la actitud fundamental de la fe cristiana:

Nos es posible hoy día aprender juntos de Lutero: «él puede ser nuestro *maestro común* en la afirmación de que Dios debe seguir siendo constantemente Dios y que nuestra respuesta humana más esencial debe seguir siendo la confianza absoluta y la adoración de Dios».
— Como teólogo, predicador, pastor, compositor de himnos y hombre de oración, Lutero dio testimonio de una forma renovada y en una concentración espiritual poco común del mensaje bíblico de la justicia gratuita y liberadora de Dios, y la aclaró.
— Lutero nos remite a la prioridad de la palabra de Dios en la vida, la enseñanza y el servicio de la Iglesia.
— Nos recuerda una fe, la cual es confianza absoluta en este Dios que en la vida, la muerte y la resurrección de su Hijo se ha revelado a nosotros como un Dios misericordioso.
— Nos enseña a comprender la gracia como una relación personal de Dios con el hombre, relación incondicional y que hace libre ante Dios y para el servicio del prójimo.

Nos evidencia que no es sino en el poder de Dios donde la vida humana recibe su fundamento y su esperanza.

— Exhorta a la Iglesia a dejarse reformar constantemente por la palabra de Dios.

— Nos enseña que la unidad en lo necesario permite la diversidad de usos, de disciplina y de teología.

— Nos muestra, en calidad de teólogo, que no es sino a quien ora y medita a quien se revela el conocimiento de la misericordia de Dios; el Espíritu santo le convence de la verdad del evangelio y —contra todas las tentaciones— lo conserva y lo fortalece en esta verdad.

— Nos advierte que no puede haber reconciliación y comunidad cristiana sino allí donde se observa «la norma de fe», lo mismo que «la norma del amor», el cual «no piensa sino lo mejor de cada uno y no es suspicaz, que cree todo bien por parte del prójimo... y llama a todo bautizado un santo» (Lutero).

Confianza y humildad plenas de adoración ante el misterio de la misericordia de Dios se expresan por medio del último testimonio de Lutero, el cual, como testamento espiritual y teológico, puede servirnos también de guía en nuestro estudio común de la verdad que nos une: «Somos mendigos. Esto es lo verdadero».

Firman esta declaración: Hans L. Martensen, obispo de Copenhague, y George A. Lindbeck, profesor en la Universidad de Yale, USA, copresidentes de la Comisión mixta católico-luterana [14].

6. *El papa Wojtyla habla de Lutero*

El papa Juan Pablo II, con gestos y con palabras, ha expresado también la mayor comprensión de la Iglesia hacia Martín Lutero y su Reforma. Entre otras, habría que destacar tres ocasiones excepcionales: su visita a Alemania, «el país donde nació la Reforma», y, especialmente, su discurso en el encuentro con el Consejo de la Iglesia evangélico-luterana (Maguncia 17-11-1980); la carta al cardenal Willebrands, presidente del Secretariado para la unidad; y la visita a la Iglesia de la comunidad luterana de Roma, con el discurso que allí pronunció.

14. Las citas de la declaración *Martín Lutero, testigo de Jesucristo* son de la traducción de Ecclesia (1983) 991-995.

El papa Wojtyla habla de un Lutero «profundamente religioso», que busca apasionadamente la salvación. En sus intervenciones ecuménicas el papa siempre pone de relieve aquello que nos une, lo que tenemos ya en común y que constituye «el misterio central de nuestra fe». He aquí un fragmento de su discurso pronunciado en Maguncia:

> ... Recuerdo ahora a Martín Lutero cuando vino a Roma al sepulcro de los príncipes de los apóstoles, como peregrino, pero también como un hombre que busca y que interpela. Hoy llego yo a vosotros, a los herederos espirituales de Martín Lutero, y *vengo como un peregrino*. En este encuentro en un mundo que ha cambiado tanto, vengo para dar un signo de unidad en el misterio central de nuestra fe (...) Jesucristo es la salvación para todos nosotros. Es el único mediador. Es gracias a él por lo que nosotros conseguimos «la paz con Dios» y con nosotros mismos. Gracias a la reflexión sobre la Confesión de Augsburgo y a través de múltiples contactos hemos llegado a una nueva conciencia del hecho que juntos creemos y profesamos todas estas verdades. Los obispos alemanes han dicho a los católicos: «Nos alegramos de poder constatar, no sólo un consenso parcial sobre algunas verdades, sino *un acuerdo en las verdades fundamentales y centrales de la fe*. Esto nos permite esperar a alcanzar igualmente la unidad en aquellos aspectos de nuestra fe y de nuestra vida en los que aún estamos separados[15].

En la carta papal de 1983 (*La verdad histórica sobre Lutero*, que ya hemos citado), encontramos el reconocimiento por parte de la Iglesia católica de sus propias culpas en el hecho de la división. El papa insiste en que el estudio de la historia de la Reforma ayudará al diálogo de la fe para caminar juntos hacia la unidad plena:

> ...Para la Iglesia católica, el nombre de Martín Lutero está ligado, a través de los siglos, al recuerdo de un período doloroso y particularmente a la experiencia del origen de profundas divisiones eclesiales.
> Por tanto, es necesario un doble esfuerzo, tanto en relación con Martín Lutero, como en la búsqueda del restablecimiento de la unidad (...). La culpa, donde se encuentra, debe ser reconocida en cualquier parte en la que esté. Allí en donde la polémica ofuscó la mirada, la dirección de esa mirada debe ser corregida independientemente de una o de otra parte...

15. Discurso a la asamblea de la Iglesia evangélico-luterana de Alemania: Ecclesia II (1980) 1481-1483.

Sólo poniéndonos sin reserva en una actitud de purificación a través de la verdad podemos encontrar una común interpretación del pasado y alcanzar al mismo tiempo un punto de partida para el diálogo de hoy.
...La clarificación de la historia, que mira al pasado en su significación que aún perdura, debe andar a la par con el diálogo de la fe que en el presente abordamos para buscar la unidad. Este diálogo encuentra su base sólida, según los escritos confesionales evangélico-luteranos, en lo que nos une incluso después de la separación, es decir, en la palabra de la Escritura, en las confesiones de fe, en los concilios de la antigua Iglesia. Confío, por tanto, que sobre estas bases y en este espíritu, el Secretariado para la unión, bajo su dirección, lleve adelante este diálogo iniciado con gran seriedad en Alemania, ya antes del concilio Vaticano II. Y que lo hará con fidelidad a la fe gratuita, la cual comporta penitencia y disponibilidad a aprender escuchando.
En la contemplación humilde del misterio de la divina providencia y en la escucha devota de lo que el Espíritu de Dios nos enseña hoy recordando los acontecimientos de la época de la Reforma, la Iglesia tiende a dilatar los confines de su amor para buscar la unidad de todos los que llevan el nombre de Jesucristo [16].

7. *Caminar con Lutero*

Hoy Lutero está más cerca. Evidentemente «no es el evangelio», pero podemos caminar hacia el evangelio juntamente con él. Aunque rebelde, hoy es más aceptado como profeta y reformador cristiano.

En 1980, el padre Congar, uno de los teólogos protagonistas del concilio Vaticano II, y siempre en la primera línea del trabajo ecuménico, escribió en *Unité des chrétiens,* un artículo muy lúcido que constituye una síntesis excelente del estado de la cuestión sobre el reconocimiento del reformador. Lo titulaba *La Iglesia católica y Lutero*. He aquí un fragmento que resume su pensamiento:

Este mejor conocimiento del verdadero Lutero y de su auténtico mensaje ha venido acompañado de una reflexión crítica y sobre todo de una intensa profundización que afecta al verdadero catolicismo. Nuestros avances ecuménicos son inseparables del retorno a las fuentes por el cual

16. Carta del papa Juan Pablo II al card. Willebrands del 31-X-1983: Ecclesia (1983) 1452-1453.

hemos superado el mundo confesional católico nacido en la edad media para reencontrar, en bastantes campos, el sabor cristiano de los padres y del nuevo testamento. Ahora bien, cada vez me parece más claro que la Reforma se sublevó contra determinados desarrollos específicos de la edad media occidental: racionalidad escolástica, papado político y dominador, sobrecarga de múltiples devociones. Todo esto, entre nosotros, ha entrado en vías de una profunda revisión. Este movimiento iniciado hace algunos decenios, ha llegado a buen puerto con el concilio Vaticano II... Desde entonces, sobre diferentes artículos, hasta hace poco aún temas polémicos, tenemos unas posiciones tales que, si hubiesen sido efectivas en 1517, probablemente nos habríamos ahorrado una ruptura. ¿Primacía de la Escritura? ¿Relación entre Escritura y tradición? Es sobre esta cuestión que el concilio ha manifestado su espíritu: se trata de un voto significativo; el padre Rouquette pudo señalar el 20 de noviembre de 1962 como la fecha que marca el final de la Contrarreforma. ¿Conversión o reforma permanente? El concilio declara que la Iglesia es llamada por Cristo a esta reforma permanente de la cual tiene siempre necesidad como institución humana y terrena que es... ¿Iglesia? Ciertamente era mantenido el papado, el episcopado, pero se hablaba en primer término del «pueblo de Dios», de los carismas, de la vocación secular... ¿Liturgia? No sólo se abría la puerta a las lenguas vernáculas y a la comunión bajo las dos especies, sino que se consagraba la gran idea del movimiento litúrgico, es decir: en los sacramentos, en la misa, recibimos ante todo el don de Dios y le damos gracias por ello.
No pretendo afirmar que se haya «recibido» a Lutero *entero*. Ni es posible ni sería tampoco deseable, aunque creo que con el Vaticano II Lutero habría tenido su concilio. Hay cosas en Lutero que ni nosotros ni los ortodoxos ni la Iglesia indivisa pueden asumir. No es el evangelio. Lo esencial es caminar hacia este evangelio juntamente con él. Solamente Jesús, con el cual retornamos al Padre en el Espíritu, es nuestra referencia común y absoluta[17].

La afirmación de Rouquette de que con el concilio se ha acabado definitivamente *la Contrarreforma* es aguda, pero quizá demasiado optimista. Al rechazar el esquema sobre la revelación en la primera etapa conciliar, el 20 de noviembre de 1962, se dio un paso muy importante para el diálogo ecuménico en un punto de tanta gravedad para todas las iglesias nacidas de la Reforma. Pero las resistencias eran fuertes. Fue necesaria la ayuda de Juan XXIII, el cual decidió crear una comisión

17. Y. M. Congar, *L'església catòlica i Luter*, en *Documents d'Església* 307, 1980, 455-457, traducido de *Unité des Chrétiens*, abril 1980.

mixta que estuviera atenta a los problemas ecuménicos. Sin embargo, la Contrarreforma se hacía oír en pleno concilio y todavía más después [18].

Finalmente, el cardenal J. Höffner, arzobispo de Colonia y presidente de la Conferencia episcopal alemana (la Iglesia del país de Martín Lutero), se ha expresado de forma esquemática, pero muy precisa, sobre las coincidencias y las discrepancias en este fragmento de uno de sus discursos:

> La teología católica valora hoy de una manera nueva la historia de la Reforma y especialmente la persona y la obra de Martín Lutero. Principalmente teólogos e historiadores católicos reconocen en muchos estudios el espíritu profundamente religioso y de oración de Lutero y la intención auténticamente cristiana de la crítica contra la Iglesia de su tiempo. Pero hoy, por otra parte, también los luteranos reconocen sin duda hasta qué punto eran fundamentados los reproches dirigidos a Lutero. Hoy nadie aceptaría al pie de la letra todo lo que el reformador dijo entonces contra el papado.
>
> Además, muchas cuestiones que en aquel tiempo fueron centro de la controversia, hoy ya no se consideran motivo de discrepancia. Esto es cierto *sobre todo en cuanto a la doctrina de la justificación,* que Lutero consideraba el artículo de fe sobre el que la Iglesia se sostiene o se derrumba. Gracias al diálogo ecuménico que se ha llevado a cabo a lo largo de diversos decenios, hemos llegado a un amplio consenso en este punto. Desgraciadamente, aún *no podemos decir lo mismo en cuanto a la doctrina sobre la Iglesia* y su autoridad, en concreto en lo que se refiere al ministerio de Pedro y al lugar de María en el misterio de Cristo y de la Iglesia. Sobre estas cuestiones habrá que buscar la unidad con paciencia, profundizando más y viviendo mejor la verdad [19].

18. El 20 de noviembre de 1962 es la fecha en que se rechazó el primer esquema «sobre la revelación»: el voto mayoritario de los padres del concilio quería un nuevo esquema, pero los 1368 votos no llegaron a los dos tercios requeridos (contra los 822 que aceptaban el esquema). Fue Juan XXIII quien decidió dar validez al rechazo y creó al día siguiente una comisión mixta, con miembros de la teológica (Ottaviani) y del Secretariado para la unidad (Bea). Parece que el papa hizo caso de la opinión de los cardenales Bea, Frings y Lienart cuyo criterio era el de tener más en cuenta los conceptos protestantes dado que el concilio pretendía la unidad de los cristianos: cf. G. Caprile, *Il Concilio Vaticano II. Il primo periodo 1962-63,* Roma 1968, 175-182, donde se explica la agitada sesión y la creación de esta comisión mixta.

19. Card. J. Höffner, en La Civiltà Cattolica, *art. cit.,* III (1983) 523.

Acabo con un testimonio que, estoy seguro, resultará algo sorprendente, pero que supone una comprensión profunda y al mismo tiempo cordial del reformador. Proviene de los mismos frailes agustinos, la orden religiosa a la que pertenecía fray Martín. Este instituto ha celebrado su capítulo general en Roma, en el verano de 1983.

La curia general de la Orden de san Agustín está junto a la plaza de San Pedro del Vaticano, escondida detrás de las columnas de Bernini. Un portavoz de los agustinos ha dado este testimonio de reconocimiento de fray Martín Lutero, el reformador de la Iglesia:

> La historia nos enseña a mirar hacia el futuro. Hoy, los agustinos no se avergüenzan de Lutero, al revés, lo consideran un genio cristiano, un gran creyente; le miramos con aprecio afectuoso, el 90 por 100 de su personalidad es extraordinaria. Hasta ahora sólo han entresacado su parte peor. San Ignacio el santo, Lutero el diablo. No compartimos el camino adoptado por Lutero, pero lo respetamos profundamente. La orden de san Agustín está al servicio de la Iglesia universal y de la humanidad, abrazando plenamente la opción por los pobres, por los marginados y con un acento especialísimo por el ecumenismo, más ahora con el centenario de Lutero. Nadie mejor que nosotros puede entender a Lutero...[20].

20. Declaraciones del padre Balbino Rano, procurador de la Orden de San Agustín: cf. Vida Nueva (1983) 1666-1667.

13
Conclusión: «Todos somos mendigos»

Este centenario de Lutero se ha celebrado en unas circunstancias muy distintas al anterior. En efecto, hace cien años, la Alemania de Bismarck y del *Kulturkampf* celebró la memoria del reformador convirtiéndolo en una figura nacional, en un héroe alemán. La Alemania prusiana era de alguna manera la Alemania luterana. Berlín *versus* la Viena de los Habsburgo católicos... La actitud antiprusiana ha estado muy viva en Austria (y en Baviera) durante algunos años.

Una gran evolución y un gran cambio se ha producido en este quinto centenario. Y a este cambio han contribuido, y no poco, los estudios documentales que sobre Lutero se han podido realizar gracias a las obras completas —la célebre edición de Weimar— que se empezaron precisamente hace cien años, a partir de aquel cuarto centenario lleno de exaltación germánica. Ahora el clima es muy distinto. Políticamente Alemania está dividida en dos Repúblicas, separadas por una frontera y por un muro. Y ya no hay ningún imperio si no es el del marco y el de la técnica... El impacto de la Reforma luterana se ha atenuado a lo largo de estos cinco siglos y los ánimos se han tranquilizado. Especialmente con los nuevos aires, diversos, pero en este caso complementarios, del ecumenismo intereclesial y de la secularización de la sociedad europea. Nadie debe olvidar que, hoy en día, en esta época moder-

na, progresista y despreocupada, viven en Europa unos cuantos millones de cristianos que se declaran de confesión luterana. Tampoco debemos olvidar el influjo que las tesis de la Reforma han tenido en la Iglesia católica (y, aunque mucho menos, en la Ortodoxia Oriental), una vez que han podido ser mejor estudiadas y digeridas con el paso de los años.

La celebración del actual centenario ha reunido muy diversos aspectos. En el museo nacional germánico de Nuremberg se ha organizado una gran exposición que respondía al título *Martín Lutero y la Reforma en Alemania*. Igualmente en Leipzig se ha celebrado el gran Congreso internacional sobre Lutero, organizado por la DDR, con el título *Lutero: la obra y las consecuencias*. Las dos Alemanias han actuado por separado.

La de Nuremberg era una magna exhibición mundial sobre Lutero y la Reforma, en todos los aspectos: histórico, teológico, literario, artístico... Se reunieron materiales procedentes de más de 50 ciudades alemanas y de muchas otras extranjeras. Dividida en 15 secciones, cada pieza, cada documento, objeto o cuadro, presentaba una explicación con la firma del responsable. Una exposición colosal, como nunca se había visto otra. Entraba por los ojos aquel extraordinario y complejo fenómeno de la Reforma y la fuerza casi viviente de su protagonista: Martín Lutero.

Cartas autógrafas de Lutero a Erasmo; edictos de Carlos V; el original del *Interim* de Ausgburgo... Allí se ofrecía con una gran fuerza, sorprendente en una exposición, aquella tormenta provocada por el reformador, la energía de su doctrina, la tragedia de la división de la Iglesia. E ibas rehaciendo todos los pasos. Como exposición era extraordinaria. Pedagógica y científicamente, era más que una exposición.

Pero yo no podía olvidar que aquel trágico derrumbamiento, provocado en gran parte por Martín Lutero, era una desgracia que todavía arrastramos hoy. Desgracia que afectó a la Iglesia, primeramente en Alemania, y que la llevó a la división. Pero más tarde afectó a toda Europa... ¿Hay en la historia otra época más llena de utopía y de cambio, de división

y de fracaso?[1]. Un fracaso que hoy seguimos arrastrando los cristianos, por ahora sin remedio, sin haber aprendido todas las lecciones de aquella desgracia...

Después de esto no se trata de decir si Lutero nos es simpático. Son frívolas las alabanzas espontáneas cuando no se le conoce o no se tiene en cuenta el abismo de la división. Los fáciles elogios a su rebelión son tan superficiales que resultan absolutamente inaceptables. Igual que la postura intolerante que no le reconoce ninguna cualidad, ningún valor, ningún nervio cristiano.

Con Lutero no es posible el irenismo alegre y superficial. Porque aquel fraile sajón, bastante terco y apasionado, sería el primero en rechazarlo. Sólo después de haberlo estudiado (y no digo conocerlo) tienes derecho a hacerte cargo de su crisis, que es como el paradigma de tantas crisis religiosas, dolorosas y sinceras, y puedes reconocer la honestidad indomable, la religiosidad apasionadamente cristiana, y todo ello sin pasar por alto sus defectos personales, realmente considerables, y el mal que causó a la Iglesia. Esta Iglesia que él quería reformar y devolverle la autenticidad primigenia, pero a la que afligió y atacó hasta el punto de querer destruirla.

La historia de Lutero es la historia de un intento profético fracasado, que hay que unir al fracaso de la Iglesia romana de su tiempo. La espléndida basílica del Vaticano, que guarda la tumba del apóstol Pedro, piedra de toque de nuestra fe, también puede ser vista (no puedo dejar de verla) como el monumento que recuerda un clamoroso fracaso de la Iglesia en relación con la Reforma luterana.

Las palabras del teólogo protestante W. Pannenberg constituyen una valoración lúcida y, al fin y al cabo, negativa de la obra de Lutero. La ruptura con la Iglesia —el establecimiento de otras iglesias nuevas— representa el fracaso de la Reforma luterana:

1. Cf. J. I. Tellechea Idígoras, *Lutero desde España:* Revista de Occidente 29 (1983) 52-65.

Los jubileos de la Reforma en tiempos pasados miraban la Reforma protestante como la superación de la Iglesia papal de la edad media y como el nacimiento del cristianismo moderno. Hoy ya no es posible esta glorificación indiscriminada de la Reforma. La nueva sensibilidad ecuménica de nuestra época nos obliga a considerar con mayor lucidez las sombras que van unidas a la luz del conocimiento reformado... Nada está más lejos de la intenciones de los reformadores que separar de la Iglesia católica una Iglesia evangélica... El nacimiento de una iglesia evangélica y de una iglesia reformada peculiares expresan, no el éxito, sino el fracaso de la Reforma. La Reforma del siglo XVI queda como mínimo incompleta, hasta que no se reconstruya la unidad de la auténtica Iglesia católica a partir del evangelio.

«Hasta que no se reconstruya la unidad». Este es el fracaso de Lutero y el de Roma. Y también el de los cristianos de hoy (de las dos confesiones), si no sabemos eliminar obstáculos para rehacer la unidad. Unidad que se ha de realizar sumando y renunciando. Integrar los indudables valores de la Reforma y renunciar a todo aquello que nos impide volver a lo esencial del evangelio, en el que todos nos reconocemos; para hacer posible la concordia sin absorber ni uniformar.

El protestantismo se define él mismo gustosamente como una «confesión de fe según el evangelio», es decir, como «una manera original y decidida de declarar la fe, de testimoniarla». Por su parte, el catolicismo se presenta también como una confesión de fe, pero vivida en Iglesia, no al margen de la comunión eclesial. Ambos extremos son compatibles. Hay un camino para el encuentro en una confesión de fe de acuerdo con el evangelio y unidos también en una comunión eclesial. Un camino hacia aquella unidad que ha progresado tanto últimamente, pero que aún no se ve cercana. Falta seguramente un largo trecho que habrá que recorrer en la humildad, la abnegación, el perdón y la purificación por parte de todos, no sin sufrimientos y renuncias. En esta búsqueda cristiana, Martín Lutero es *testigo* y es *maestro*. El mismo es una lección viva y amarga, pero necesaria e irrenunciable. Y en este caminar podemos hacer memoria de lo que él decía, con tanta convicción, el día antes de su muerte, y que es como un testamento lacónico y fundamental: «*Somos mendigos. Esto es lo verdade-*

ro»[2]. Escribió esta frase mientras razonaba sobre la miseria del hombre y la grandeza de la Escritura. No debe haber hegemonía, ni victoria de una Iglesia sobre otra. Sólo Cristo es el Señor y nos acepta a todos como somos. Todos somos indigentes, es verdad. Pero que «todo es gracia». El pasado también.

2. Cf. *Martín Lutero, testimonio de Jesucristo, doc. cit.*, n. 27; cf. también M. Monteil, *o. c.*, 456-457.

APENDICES

1. CRONOLOGIA ESENCIAL DE LA VIDA DE LUTERO

* Los acontecimientos de la vida de Lutero están en la columna de la izquierda, confrontada con otros acontecimientos religiosos y *civiles* de su época.

Nace en *Eisleben* (Sajonia) el 10-XI	1483	
Traslado a *Mansfeld,* donde vive durante 13 años. Escuela elemental.	1484	
	1492	*Granada, América.*
	1494	Reforma de Cisneros.
Magdeburgo: estudios con los «Hermanos de vida común».	1497	
Eisenach: estudios con los franciscanos.	1498	Muerte de Savonarola.
Universidad de Erfurt (Filosofía).	1501	
	1504	Erasmo: «Enchiridion Militis Christiani».
Voto de hacerse fraile 2-VII. Entra en los agustinos de Erfurt (17-VII); tiene 22 años.	1505	
Profesión religiosa.	1506	Empiezan las obras de San Pedro del Vaticano.
Ordenación sacerdotal.	1507	
Wittenberg (profesor de ética).	1508	
Vuelve a Erfurt.	1509	
Viaje a Roma.	1510	
Doctor en teología. Subprior de Wittenberg y director de estudios.	1512	Concilio Laterano V.
Profesor de teología bíblica (Salmos, Romanos, Gálatas).	1513-1516	
Vicario de distrito de los conventos agustinos de Observancia de Turingia, por un trienio. Predicación de las indulgencias por Tetzel.	1515	

	1516	*Muere Fernando el Católico.* *Carlos I rey de Castilla y de Aragón.* *Thomas Moro: «Utopía». Macchiaveli: «Il Principe».*
Las 95 tesis (31-X): contra las indulgencias y sobre la justificación.	1517	
Discusión de Heidelberg (abril). Empieza el proceso romano contra Lutero (junio).	1518	
Octubre: Dieta de Augsburgo (disputa Lutero-Gayetano: apela al papa y al próximo concilio).	1518	
	1519	*Carlos V Emperador (28-VI)* *Magallanes-Elcano.* Zwingli en Zurich.
«Exurge Domini» (condena de 41 tesis de Lutero y le previene de excomunión si no se retracta) 15-VI.	1520	Enrique VIII: «Defensa de los siete Sacramentos».
«Discurso a la nobleza cristiana de la nación alemana» (agosto); «De captivitate babylonica ecclesiae praeludium» (octubre); «Contra la bula del Anticristo» (noviembre); «De libertate christiana».	1520	
Lutero quema la bula papal «Exurge» y los libros del derecho canónico 10-XII.	1520	
Excomunión 3-X («Decet Romanum Pontificem»). Dieta de Worms. Edicto de Worms contra Lutero.	1521	
Wartburg: mayo 1521-marzo 1522 (escribe contra los votos monásticos, contra la misa y traduce la Biblia al alemán: NT). Lutero vuelve a Wittenberg.	1521-1522	
	1522-1523	*Adriano VI* (Papa reformista y ascético, alemán y preceptor de Carlos V): Dieta de Nürenberg (reconoce la culpa de la curia romana; prepara la reforma).

Controversia con Erasmo.	1524	Fundación de los Teatinos.
La guerra de los campesinos. Thomas Münzer y los anabaptistas.	1524-1525	
Lutero se casa con Catalina de Bora; seis hijos: Hans 1526, Elisabet 1527, Magdalena 1529, Martín 1531, Pablo 1533 y Margarita 1534.	1525	*Pavia.* Inicio de los capuchinos.
	1525-1529	Las iglesias territoriales (o de los príncipes).
	1526	«Ejercicios Espirituales» de san Ignacio (Manresa).
	1527	«*Sacco di Roma*».
Protesta contra la dieta de Espira. El «Catecismo alemán»	1529	
Dieta de Augsburgo. «La confesión de Augsburgo» (C. Augustana).	1530	
	1534	Fundación de la Compañía de Jesús. Cisma de Inglaterra.
Encuentro en Wittenberg con el nuncio P.P. Vergerio, que le invita al concilio.	1535	
	1536	Calvino: «Institutio Religionis Christianae».
Artículos de Esmalkalda.	1537	
Coloquios para la unidad (Hagenau, Worms y Ratisbona).	1539-1541	
	1540	Aprobación de los jesuitas.
	1541	Calvino: Reforma en Ginebra («Ordenances eclesiastiques»).
Ordena «obispo» (superintendente) a Nicolás Amsdorf.	1542	
«Contra el papado de Roma fundado por el diablo» (25-III).	1545	Empieza el concilio de Trento (1545-1563).
Muere Lutero en Eisleben (18-II).	1546	
	1555	*Paz de Augsburgo.*
	1556	*Abdicación de Carlos V.*
	1563	Termina el concilio de Trento.

2. INFORMACION BIBLIOGRAFICA Y SOBRE POSIBLES LECTURAS

A) *Las obras de Lutero a nuestro alcance*

La edición de las obras completas de Lutero, no está terminada todavía. La mejor es la edición de Weimar. Empezada a finales del pasado siglo (1893), se está publicando todavía: *D. M. Luthers Werke Kritische Gesammtausgabe*. Tiene 4 partes: la 1.ª las obras propiamente dichas, 58 volúmenes publicados; la 2.ª las cartas, 11 volúmenes; la 3.ª las conversaciones de sobremesa, 6 volúmenes; y la 4.ª la traducción de la Biblia, 12 volúmenes. Esta edición de Weimar, aún en curso, da idea de la inmensa obra escrita de Lutero.

Otras ediciones (parciales y traducidas):

Lutero. Obras (Edición preparada por T. Egido. Ed. Sígueme, Salamanca 1977). Considero que es la mejor selección a nuestro alcance, con excelentes introducciones y explicaciones.

Martín Lutero: Antología de textos. Publicaciones Editoriales del Nordeste. Barcelona 1968.

G. Casalis, *Luther et l'Église confesante*, Seuil, Paris 1962 (hay una breve y buena selección de textos). Reedición corregida y aumentada en Ed. du Cerf, 1983.

Martin Luther: Oeuvres. Trad. P. Jundt, 2 vols., Labor et Fides, Genève 1957.

H. Daniel-Rops/L. Cristiani, *Luther tel qu'il fut* (Choix de textes), Paris 1956.

Martí Luter: Explicació del Parenostre (traducción e introducción de Ll. Duch), Saurí, Publ. Montserrat 1984 (es la primera obra de Lutero traducida al catalán).

Obras de Martín Lutero, 6 vols. (Ed. La Aurora-Ed. Paidós, Buenos Aires-New York 1967).

Martín Lutero: Antología (recopilación de Manuel Gutiérrez) Ed. Pleroma, Barcelona 1983.

B) *Para los que quieran leer las obras fundamentales:*

J. Lortz, *Historia de la Reforma* I-II, Taurus, Madrid 1963 (Es todavía la mejor obra de conjunto que tenemos, un poco densa).

R. García Villoslada, *Martín Lutero* I-II, B.A.C., Madrid 1973 (Constituye una biografía bien escrita y documentada, original en castellano, obra de este jesuita profesor en la Universidad Gregoriana de Roma).

J. Delumeau, *La Reforma* (Nueva Clío), Ed. Labor, Barcelona 1970 (Es una síntesis excelente, clara y comprensible, en la que también expone las diversas teorías y controversias entre historiadores).

L. Febvre, *Lutero*, FCE, México 1956 (trad. de la obra francesa: *Un destin M. Luther*, P. U. F., Paris 1944).

J. Atkinson, *Lutero y el nacimiento del protestantismo*, Alianza Ed., Madrid 1971.
T. Egido y otros, *Martín Lutero (1483-1983)*. «Jornadas hispano-alemanas sobre la personalidad y la obra de M. Lutero en el V centenario de su nacimiento». Universidad Pontificia-Fundación Friedrich Ebert, Salamanca 1984.

C) *Bibliografía general*

1. *Sobre la preparación de la Reforma*

Y. Congar, *Falsas y verdaderas reformas de la Iglesia*, Madrid 1963.
R. García Villoslada, *Raíces históricas del luteranismo*, BAC, Madrid 1969.
P. Imbart la Tour, *Les origines de la Réforme*, Paris 1935.
H. Oberman, *De Occam a Lutero:* Concilium 17 (1966) 458-467; 27 (1967) 140-148.
R. Post, *La Iglesia en vísperas de la Reforma:* Concilium 17 (1967) 61-76.

2. *La Reforma luterana y su ambiente histórico*

J. Courvoisier, *Brève histoire du Protestantisme*, Delachaux et Niestle, Neuchâtel 1952.
L. Cristiani, *La rebelión protestante*, Casal y Vall, Andorra 1960.
P. Chaunu, *Église, culture et société. Essais sur Réforme et Contre-Réforme, 1517-1520*, Paris 1981. *Le temps des Réformes: La Réforme protestante*, Paris 1975 (reedic. 1984).
J. Delumeau, *La Reforma*, Labor, Barcelona 1970.
Ll. Duch, *Martí Luter: Explicació del parenostre (Introducció)*, Monserrat 1984.
G. R. Elton, *Historia del mundo moderno: La reforma*, Sopena, Barcelona 1970.
L. Febvre, *Au coeur religieux du XVI siècle*, Sevpen, Paris 1968.
R. García Villoslada, *Historia de la Iglesia católica* III: *La Iglesia en la época del Renacimiento y de la Reforma*, BAC, Madrid 1962.
E. Iserloh, *Lutero e la Riforma*, Morcelliana, Brescia 1982.
E. Iserloh-J. Glazik-H. Jedin, *Reforma, Reforma Católica y Contrarreforma* (vol. V del *Manual de Historia de la Iglesia)*, Herder, Barcelona 1972.
G. Léonard, *Histoire générale du protestantisme*, Paris 1961 (trad. cast.: Península, Barcelona 1967).
J. Lortz, *Historia de la Reforma* I-II, Taurus, Madrid 1963.
G. Martina, *La Iglesia de Lutero a nuestros días: Epoca de la Reforma*, Cristiandad, Madrid 1974.
E. de Moreau-P. Jourda-P. Janelle, *La crisis religiosa en el siglo XVI*, EDICEP, Valencia 1978 (trad. cast. de *Histoire de l'Église*, dir. A. Fliche et V. Martin, Paris 1956).
Reforma religiosa y transformación política. Semana Internacional sobre Lutero y el hombre moderno. Colegio Mayor san Agustín, 5.º Centenario de Lutero. Cuadernos «Cátedra San Agustín», Madrid 1984.

E. G. Rupp, *Lutero y la Reforma en Alemania 1529*, en *Historia del mundo moderno* II, Sopena, Barcelona 1970, 48-65.
R. Stauffer, *La Réforme*, P.U.F., Paris 1974.
G. Tavard, *El protestantismo*, Casal y Vall, Andorra 1960.
H. Tuechle, *Reforma y Contrarreforma*, en *Nueva Historia de la Iglesia* III, Cristiandad, Madrid 1964.
V. Vinay, *La Riforma Protestante*, Paideia, Brescia 1982.
G. Zeller, *La Réforme*, Paris 1973.

3. *La persona de Lutero y otros protagonistas*

J. Atkinson, *Lutero y el nacimiento del protestantismo*, Alianza Ed., Madrid 1971.
R. H. Bainton, *A life of Martin Luther*, New York 1950.
Bornkamm, *Martin Luther in der Mitte seines Gebens*, Göttingen 1979.
M. Brecht, *Martin Luther. Sein Weg zur Reformation 1483-1521*, Stuttgart 1981.
G. Casalis, *Luther e l'Église confessante*, Paris 1962.
Y. M. Congar, *Martin Luther, Sa foi, sa reforme*, Paris 1982.
J. Delumeau, *Le cas Luther*, Desclée de Brouwer, Alençon 1982.
T. Egido, *Personalidad histórica de M. Lutero*, en *Martin Lutero (1483-1983)*, Universidad Pontificia de Salamanca 1984, 19-36.
L. Febvre, *Un destin, Martin Luther*, P. U. F., Paris 1944 (trad. cast.: F.C.E., México, 1956).
R. Friedenthal, *Luther, sein Leben und seine Zeit*, München 1967.
R. García Villoslada, *Martín Lutero* I-II, BAC, Madrid 1973; *Loyola y Erasmo*, Taurus, Madrid 1966.
A. Greiner, *Lutero*, Barcelona 1968; *Luther, essai biographique*, Labor et Fides, Genève 1970.
J. Huizinga, *Erasmo*, Barcelona 1946; *Erasmus and the Age Reformation*, Princeton, N. J. 1984.
M. Lienhard, *Luther, témoin de Jésus Christ*, Paris 1973; *Martin Luther: un temps une vie, un message*, Paris-Genève 1983.
Luther aujourd'hui (dir. H. R. Boudin-A. Houssiau): Cahiers de la Revue Theologique (Louvain-la-Neuve 1983).
Luther: Mythe et realité. Problèmes d'Histoire du Christianisme (Ed. M. Mat et J. Marx), Bruxelles 1984.
H. Mayer, *Martin Luther. Leben und Glauben*, Gütersloh 1982.
P. Mesnard, *Erasme*, Paris 1971.
G. Miegge, *Lutero giovane. Vita e pensiero di Lutero fino al 1521*, Milano 1946 (reedit. 1977).
W. Peters, *San Ignacio como profeta:* Concilium 37 (1968) 28-45.
F. Richter, *Martín Lutero e Ignacio de Loyola representantes de dos mundos espirituales*, Madrid 1956.
J. Rogge, *Martin Luther. Seinen Leben, seinen Zeit, seine Wirkungen*, Berlin 1983.
P. Toinet, *Luther en lui-même*, Paris 1983.
H. Wolf, *Martin Luther. Eine Einfürung in Germanistische Luther-Studien*, Berlin 1983.

4. *Aspectos doctrinales*

P. Althaus, *Die Theologie Martin Luthers,* Gütersloh 1972.
R. Arnau-García, *El Ministro legado de Cristo según Lutero,* Valencia 1983.
J. Baur, *Das kirchliche Amt im Protestantismus,* en *Das Amt in Ökumenischen Kontext,* Stuttgart 1980.
Th. Beer, *La Theologia crucis de Lutero:* Scripta Theologica 16 (Pamplona 1984) 747-780.
A. Bellini, *La giustificazione per la sola fede:* Communio 38 (1978) 30-73.
Ch. Boyer, *Lutero: su doctrina,* Roma 1970.
F. Bravo, *El sacerdocio común de los fieles en la teología de Lutero,* Vitoria 1964.
Y. M. Congar, *Martin Luther. Sa foi, sa réforme,* Paris 1983; *Luterana. Théologie de l'Eucharistie et christologie chez Luther:* Revue des Sciènces Philosophiques et Théologiques 66 (Paris 1982) 169-197; *Luther réformateur de la théologie:* Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses 67 (Estrasburgo 1983) 7-15.
Diversos autores, *Confessio Augustana. Bekenntnis des einen Glaubens,* Paderborn-Frankfurt 1980.
—, *La Confesión de fe de Augsburgo ayer y hoy:* Diálogo Ecuménico 55 y 56 (1981).
—, *Cuestiones de Eclesiología y Teología de Martín Lutero,* «Actas del III Congreso Internacional de Teología Luterano-Católico» (Salamanca 1983) (Ed. A. González Montes, Universidad Pontificia de Salamanca 1984).
R. Flórez, *La incidencia del luteranismo en el pensamiento moderno:* Revista Agustiniana 24 (Madrid 1983) 373-403.
S. Folgado, *La comunidad de los creyentes, Iglesia de Lutero:* La Ciudad de Dios (1983) 409-434.
M. Gesteira, *El sacramento de la penitencia en Lutero hasta el año 1521,* en *El sacramento de la penitencia,* XXX Semana de Teología, Madrid 1972, 191-325.
B. Gherardini, *La spiritualità protestante,* Roma 1982; *La Madonna in Lutero,* Roma 1967.
A. González Montes, *La mística de Cristo en Lutero:* Revista de Espiritualidad 168-169 (1983) 433-458; *Justificación e identidad luterana. Una lectura católica del documento de Estrasburgo a la luz de la Confesión de fe de Augsburgo:* Diálogo Ecuménico 55-56 (1981) 97-121; *La doctrina de Lutero sobre el hombre interior y exterior y la antropología de Pablo,* en *Quaere Paulum* (Biblioteca Salmanticensis, E 39), 1981, 245-275; *Gracia de Dios y empeño humano en la doctrina luterana de los dos reinos:* Diálogo Ecuménico 46-47 (1978) 49-103; *Permanencia y caducidad de la obra de Lutero:* Revista Agustiniana 24 (1983) 405-423.
A. E. McGraht, *Luther's Theology of the Cross. Martin Luther's Theological Breakthrough,* New York 1984.
A. Greiner, *L'ecclésiologie de Martin Luther,* Paris 1977.
S. H. Hendrix, *Lutero y el papado:* Concilium 118 (1976) 192-202.
E. Iserloh, *Luther and the Council of Trent:* Church History 69 (Chicago 1983) 563-576.
W. Kasper, *El diálogo con la teología protestante:* Concilium 4 (1965) 138-159.

F. J. Leenhardt, *Spiritualité Catholique et spiritualité protestante. A propos de «Baptême-Eucharistie-Ministère»:* Etudes Théologiques et Religieuses 59 (1984) 51-165 (cf. Selecciones de Teología 95 [1985] 212-218).
M. Lienhard, *Martin Luthers, christologisches Zeugnis,* Göttingen 1980; *Luther et la continuité de l'Église:* Positions Lutheriennes 31 (Paris 1983) 190-206.
G. Lindbeck, *La critica de la Iglesia y la doctrina de la justificación:* Concilium 118 (1976) 166-176.
J. Lortz, *Las disputas entre Lutero y los teólogos católicos de su tiempo. ¿Un gigantesco malentendido?:* Vida Nueva 815 (1972) 23-30.
R. J. Lovy, *Luther,* Paris 1983.
M. Monteil, *Martin Luther. La vie, oui, la vie,* Paris 1983.
D. Oliver, *Le procès Luther (1517-1521),* Paris 1971; *La foi de Luther. La cause de l'Évangile dans l'Ésglise,* Paris 1978.
J. Paquier, *Luther,* en *Dictionnaire de Théologie Catholique,* 9, Paris 1926, 1146-1335.
G. Philips, *La justification luthérienne et le concile de Trente:* Ephemerides Theologicae Lovanienses 47 (1971) 340-358.
O. Pesch, *Hinführung zu Luther,* Mainz 1982.
H. Petri, *Die Kreuzestheologie Martin Luthers,* Regensburg 1983.
W. H. van de Pol, *El sentit del protestantisme,* Barcelona 1968.
S. Skydsgaard, *La Reformation en tant qu'événement oecuménique:* Oecumenica (Paris 1969) 230-250.
W. Stein, *Das kirchliche Amt bei Luther,* Wiesbaden 1974.
B. Ulianich, *La chiesa in Lutero 1509-1521,* Bologna 1961.
V. Vajta, *Conception du Ministère ecclesiastique selon Luther. Sa signification actuelle,* en *Luther aujourd'hui,* Louvain-la-Neuve 1983, 185-196.
J. Wicks, *Martin Luther,* en Dictionnaire de Spiritualité, Paris 1976; *Cajetan und die Anfänge der Reformation,* en *Katholische Leben und Kirchen-Reformation in Zeitalter der Glaubenspaltung,* Heft 43, Aschendorff-Münster 1983; *Lutero e il suo patrimonio spirituale,* Assisi 1984.
E. Wolf, *¿Qué pretendió Lutero? Paulatina transformación teológica del Reformador:* Concilium 14 (1966) 489-499.

5. *Lutero visto principalmente por los autores católicos*

W. Beyna, *Das moderne katholische Lutherbild,* Essen 1969.
A. Bellini, *Lutero nella teologia cattolica moderna. Dalla confutazione polemica al confronto ecumenico,* en *Lutero in Italia,* Casale Monferrato 1983, 227-282.
J. Brosseder, *La aceptación de Lutero por parte católica:* Concilium 118 (1976) 242-256; *La imagen católica y evangélica de Lutero en la actual investigación sobre el Reformador,* en *Martín Lutero 1483-1983,* Salamanca 1984, 185-210.
Y. M. Congar, *Luther vu pour les cathóliques,* en *Chrétiens en dialogue,* Paris 1964, 437-451.
B. Gherardini, *Lutero nella recente storiografia cattolica:* Protestantesimo 38 (1983) 129-150.

E. Iserloh, *Lutero visto por los católicos de hoy:* Concilium 14 (1966) 447-448.
H. Jedin, *Mutamenti dell'interpretazione cattolica della figura di Lutero:* Rivista della Storia della Chiesa in Italia 32 (1969) 364 ss.
B. Lohse, *¿Por qué no se entendió a Lutero? Respuesta luterana:* Concilium 118 (1976) 150-157.
Lutero visto dai cattolici ieri e oggi, editorial de *La Civiltà Cattolica* (1983) 521-538.
D. Olivier, *¿Por qué no se entendió a Lutero? Respuesta católica:* Concilium 118 (1976) 158-165.
J. Panagopoulos-R. Wright-D.C. Steinmetz-G. Rupp, *Lutero fuera del luteranismo* (Punto de vista ortodoxo, anglicano, de la iglesia reformada y de la iglesia libre): Concilium 118 (1976) 203-232.
O. H. Pesch, *Estado actual del consenso sobre Lutero, ibid.*, 278-293.
J. S. Preus, *Lutero visto por la iglesia luterana, ibid.*, 231-241.
R. Stauffer, *Le catholicisme à la découverte de Luther*, Neuchâtel 1966.
H. Vall, *Valoración católica actual de Lutero:* Razón y Fe (1983) 241-262.
V. Vinay, *Lutero e il luteranismo nel giudizio della cultura italiana negli ultimi 40 anni:* Protestantesimo 7 (1952) 97-119; *Nuovo orientamento dell'indagine cattolica su Lutero?, ibid.*, 17 (1962) 158-179.

6. *Sobre la personalidad psicológica de Lutero*

R. Dalbiez, *L'angoise de Luther. Essai Psychologique*, Paris 1974.
E. Erikson, *Young Man Luther. A Study in Psichoanalysis and History*, New York 1955.
H. Grisar, *Martin Luthers Leben und Werk*, Freiburg 1926.
P. J. Reiter, *Martin Luthers Unwelt, Charakter und Psychose* I-II, en Kopenague 1937-1941.

7. *Sobre el protestantismo y el capitalismo*

Ph. Besnard, *Protestantisme et capitalisme*, Paris 1970.
A. Bieler, *La pensée économique et sociale de Calvin*, Genève 1959.
A. Fanfani, *Catolicismo y protestantismo en la génesis del capitalismo*, Madrid 1958.
L. Febvre, *Capitalisme et Réforme*, Paris 1934.
E. Tröltsche, *El protestantismo y el mundo moderno*, México 1951 (1967).
K. Samuelson, *Economía y religión*, Barcelona-Madrid 1970.
Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona 1969.
A. Friesen, *Reformation and Utopia. The Marxist Interpretation*, Wiesbaden 1974.
E. Tröltsch, *El protestantismo y el mundo moderno*, México 1951 (1967).

8. *Artículos de revistas y periódicos*

J. Bada, *Una vida atormentada:* Historia 16/90 (1983) 32-59; *Martín Lutero. El personaje y su tiempo:* El Ciervo (febr. 1983) 12-14; *La salvació el primer pas de la Reforma,* en *El Món,* 30-VII-83, 27-28.
T. Egido, *Martín Lutero. El entorno histórico:* Historia 16/90 (1983) 60-69; *El Lutero de* 16/90 *El País,* 24-XI-83, 9 y 10.
J. B. Vilar, *El luteranismo:* Historia 16/90 (1983) 69-86.
R. García Mateo, *Lutero, nuestro maestro común:* El Ciervo (febr. 1983) 5-7.
H. Vall, *Meditación polémica sobre Lutero:* El Ciervo (febr. 1983) 7-11.
E. Capo, *Martí Luter, un home de fe:* Foc Nou 113/114 (1983) 3-7.
A. Greiner, *Luther:* Fêtes et Saisons 378 (Paris 1983).
M. Gelabert, *Lutero, reformador incomprendido:* Vida Nueva (1983) 79-81.
J. Bosch, *Reencuentro con Lutero:* Vida Nueva (1983) 75-78.
M. Fois, *Lutero e la Riforma nel giudizio di J. Lortz:* La Civiltà Cattolica I (1983) 161-166.
Y. Congar, *L'Església catòlica i Luter;* Documents d'Església 307 (1980) 453-458.
A. Bimerlé, *La confessió de fe de les esglésies luteranes:* Documents d'Església 303 (1980) 693-704. *Luther et l'expresion de la foi:* Positions Lutheriennes 31 (Paris 1983) 208-220.
W. Kasper, *La «Confessio Augustana» comme confession catholique et protestante:* Documentation Catholique (1980) 381-384.
A. Matabosch, *La confessió d'Augsburg, ahir avui:* Foc Nou 79 (1980) 14-15.
D. Olivier, *La rehabilitation de Luther:* Documentation Catholique (1977) 435 ss.
J. I. Tellechea, *Lutero desde España:* Revista de Occidente 29 (1983) 52-65.
P. Newman Brooks, *Crisis en la Cristiandad. Lutero y Cochlaeus, ibid.,* 31-50.
J. Ratzinger, *Luther et l'unité des Églises* (entrevista de Documentation Catholique 2 [1984] 121-128).
L. Resines, *Los catecismos de Lutero:* Actualidad Catequética 117/118 (Madrid 1984) 87-103.
H. Vall, *Valoración católica actual de Lutero:* Razón y Fe (1983) 241-262; Id., *Meditación polémica sobre Lutero:* El Ciervo (feb. 1983) 5-7.

D) *Documentos ecuménicos*

Sólo anoto a continuación las declaraciones y documentos oficiales de las iglesias que tienen relación directa o indirecta con el tema, indicando la publicación donde se pueden encontrar fácilmente:

— *Martín Lutero, testigo de Jesucristo.* Declaración de la Comisión mixta católico-luterana (6-V-1983): Ecclesia 2136 (1983) 991-995.
— *La verdad histórica sobre Lutero.* Carta del papa al cardenal Willebrands (31-X-1983): Ecclesia 2150 (1983) 1452-1453.
— Discurso del papa en Maguncia (17-XI-80): Ecclesia 2 (1980) 1481-1483.
— Discurso a la comunidad luterana de Roma (11-XII-83): Ecclesia (1983) 1606-

1607 (La homilía del pastor Cristopher Meyer en Documentation Catholique 2 [1984] 73-74).
— Declaración común del grupo mixto católico-luterano sobre la justificación por la fe: Documentation Catholique (1983) 1064 ss.
— Alocución del papa con ocasión del 450 aniversario de la Confesión de Augsburgo: Documentation Catholique (1980) 696 ss.
— Card. J. Willebrands, *Discurso a la quinta asamblea de la Federación luterana mundial (Evian 1970):* Documentation Catholique (1970) 765-766.
— *Todos bajo un solo Cristo:* Comisión mixta católico-luterana sobre la Confesión de Augsburgo (23-II-80): Documentation Catholique (1980) 437-439.
— *Hacia una profesión de fe común:* Grupo mixto de trabajo católico-protestante: Documentation Catholique (1980) 653-657.
— *La cena del Señor:* Comisión mixta católico-luterana: Diálogo Ecuménico 50 (1979) 387-413.
— *El Ministerio en la Iglesia:* Informe de la comisión mixta católico-luterana: Diálogo Ecuménico 57 (1982) 71-105. *El ministerio espiritual en la Iglesia:* Phase 140 (1984) 127-160.
— *El Primado del papa:* puntos de convergencia católico-luteranos USA: Documentation Catholique (1974) 373-380.
— Bautismo, eucaristía, ministerio: por la comisión «Fe y constitución» del Consejo mundial de las iglesias, Acra 1974: Documents d'Esglesia (1975) 783-828.777.
— Bautismo-eucaristía-ministerio: por la comisión «Fe y constitución», Lima 1982: Diálogo Ecuménico 37-38 (1983) 169-207.
— Card. Willebrands, *Non-levée de l'excomunication de Luther:* Documentation Catholique (1972) 32.
— *Rapport de la Commission d'étude luth.-cathol. sur l'Evangeli et l'Eglise:* Documentation Catholoque (1972) 1070-1081.
Acuerdos de *Dombres:* «Eucaristía» (en *Documents d'Esglesia,* 1972, 685-692); «Ministerio» (*Ibid.,* 1973, 383-396); «Episcopado» (*Ibid.,* 1977, 339-362); «Espiritu santo, Iglesia, sacramentos» (*Ibid.,* 1986, 663-668).

INDICE GENERAL

Agradecimiento 7

Prólogo 11

Introducción: Para comprender a Lutero 15

1. ¿Quién era Martín Lutero? 16
2. Incapaces de dialogar con Lutero 18
3. Una encuesta en Alemania 22
4. Desde la Iglesia del Vaticano II 26

PRIMERA PARTE 33

1. Martín Lutero: El hombre y su país 35

1. Las raíces familiares 36
2. ¿Cuál es la patria de Lutero? 39
3. El país de Lutero, hoy 46

2. La primera etapa de una vida atormentada 57

1. Juventud y vocación 57
2. El viaje a Roma 61
3. La angustia de fray Martín 64
4. La teología bíblica 66
5. La mística 72

3. «En el umbral de los tiempos modernos» 77

1. Situación general de Europa 78
2. La situación religiosa presenta una gran crisis 82
3. El problema de la reforma de la Iglesia en tiempo de los papas del Renacimiento 87

4. La preparación de la Reforma 91

1. El derrumbamiento del edificio medieval 92
2. La Reforma, hija del capitalismo 96
3. Condiciones sociales y religiosas que provocan el cambio 100
4. La angustia, la Biblia y el «espíritu laico».................. 102

5. La ascendencia espiritual de Lutero 105

1. Los precedentes doctrinales 106
2. La herencia reformadora de la baja edad media 110
3. Erasmo de Rotterdam y los inicios del luteranismo... 113
4. El evangelismo en Francia 116
5. Otros movimientos reformadores 118

SEGUNDA PARTE 121

6. El enfrentamiento con la Iglesia 123

1. El asunto de las indulgencias 123
2. El descubrimiento de la nueva doctrina 127
3. El capítulo de Heidelberg 133
4. Los primeros seguidores 135
5. Síntesis doctrinal 140

7. Consumación de la ruptura 146

1. El proceso romano contra Lutero 146
2. Los escritos clave de la Reforma 149
3. La ruptura fatal 151
4. Worms, abril de 1521 154

8. Abatir una Iglesia, construir una nueva 157

1. Retiro en Wartburg 157
2. Apasionado por la Biblia 161
3. Extremismos: los anabaptistas y la rebelión de los campesinos 164
4. La Iglesia de los príncipes 168
5. La Confesión de Augsburgo (1530) 170
6. Un proyecto pastoral 174
7. Los dos catecismos 175

8. Liturgia y canto ... 180
9. La imprenta acompaña el éxito de la Reforma ... 182

9. Un profeta en decadencia ... 187

1. Personalidad psicológica de Lutero ... 187
2. Juicio psiquiátrico ... 190
3. Casado y con hijos ... 193
4. Del concilio de Lutero al concilio del papa ... 199
5. El desengaño y la muerte ... 206

10. El Luteranismo sin Lutero ... 209

1. Protestantes fuera de Alemania ... 209
2. La fortuna de Lutero en España ... 225

TERCERA PARTE ... 251

11. Lutero visto por los católicos de ayer ... 253

1. Evolución de la historiografía católica ... 255
2. Valores y contravalores del protestantismo ... 265

12. Lutero desde la Iglesia de hoy ... 268

1. El Vaticano II: culpa y gracia ... 268
2. Pero, ¿qué divergencias subsisten? ... 270
3. Valoración católica de Lutero en la hora del ecumenismo ... 273
4. La excomunión de Lutero ¿podría ser revocada? ... 276
5. «Martín Lutero, testigo de Jesucristo» ... 279
6. El papa Wojtyla habla de Lutero ... 283
7. Caminar con Lutero ... 285

13. Conclusión: «Todos somos mendigos» ... 289

Apéndices ... 295

1. Cronología esencial de la vida de Lutero ... 297
2. Información bibliográfica y sobre posibles lecturas ... 300

Indice general ... 309